Spring 2016

亚洲研究动态

Asia Research Network

March No.32

2016 年 3 月 第三十二期

北京外国语大学　韩国高等教育财团　主办

亚洲研究动态
Asia Research Network

第 32 期
2016 年 3 月

主编： 郭棲庆　赵宗锋
编辑： 王惠英
设计： 大达期刊设计公司
E-mail： icwar@bfsu.edu.cn
电话： 86-10-88813845
传真： 86-10-88816556
地址： 北京市海淀区西三环北路 19 号
北京外国语大学西院综合教学楼 1041 室
世界亚洲研究信息中心，100089

出版人

朴仁国　韩国高等教育财团事务总长
彭　龙　北京外国语大学校长

编委会顾问

林建华　北京大学校长
邱　勇　清华大学校长
李　扬　中国社会科学院副院长
刘　伟　中国人民大学校长
许宁生　复旦大学校长
龚　克　南开大学校长
彭　龙　北京外国语大学校长
黄泰岩　辽宁大学校长
朴永浩　延边大学校长
吴朝晖　浙江大学校长
Phung Xuan Nha　越南国立大学校长
Pirom Kamol-Ratanakul　泰国朱拉隆功大学校长
Khlot Thyda　柬埔寨皇家学院院长
Soukkongseng Saignaleuth　老挝国立大学校长
Artbazar Galtbayar　蒙古国立大学校长
Tin Tun　缅甸仰光大学校长

编辑委员会

吴志攀　北京大学亚太研究院院长
李　越　清华大学亚洲研究中心主任
周云帆　中国社会科学院亚洲研究中心主任
伊志宏　中国人民大学亚洲研究中心主任
金光耀　复旦大学亚洲研究中心主任
杨　龙　南开大学亚洲研究中心主任
丁俊杰　中国传媒大学亚洲传媒研究中心主任
陆杰荣　辽宁大学亚洲研究中心主任
朴灿奎　延边大学亚洲研究中心主任
罗卫东　浙江大学亚洲研究中心主任
Bouadam Sengkhamkhoutlavong　老挝国立大学亚洲研究中心主任
Kyaw Naing　缅甸仰光大学亚洲研究中心主任
Prapin Manomaivibool　泰国朱拉隆功大学亚洲研究中心主任
Javzan Batkhuu　蒙古国立大学亚洲研究中心主任
Sum Chhum Bun　柬埔寨皇家学院亚洲研究中心主任
Nguyen Thi Anh Thu　越南国立大学亚洲研究中心主任
张西平　北京外国语大学国际中国文化研究院
郭棲庆　北京外国语大学世界语言与文化研究中心执行主任
兼世界亚洲研究信息中心副主任
赵宗锋　北京外国语大学世界亚洲研究信息中心执行副主任

CONTENTS

目 录

P.02

→ 2015 年 12 月 18 日，由中国尼山世界文明论坛组委会等主办的“2015 中韩儒学对话会”在山东省曲阜市举行。

P.09

→ 2016 年 3 月 24 日上午，博鳌亚洲论坛 2016 年年会在海南博鳌开幕。国务院总理李克强出席开幕式，并发表题为《共绘充满活力的亚洲新愿景》的主旨演讲。

学术活动

02 2015 中韩儒学对话会举行
09 博鳌亚洲论坛 2016 年年会召开
11 “东亚文明交流与互鉴”——中日韩研究生论坛举行

研究进展

12 简论江户时代前期汉语教育发展特点
21 20 世纪以来儒家文化在新加坡传播的政治解读
29 试论东亚各国外语教育实践的时代变迁与内在嬗变

2015 中韩儒学对话会举行

2015 年 12 月 18 日，由中国尼山世界文明论坛组委会等主办的“2015 中韩儒学对话会”在山东省曲阜市举行。中韩两国 80 余位学者聚会孔子故里，围绕“生活中的儒学价值”这一主题，通过“中韩人文的回顾与前望”、“生活中的儒学与儒学的生活化（上下场）”、“中韩文化创意振兴事业的现状与未来发展”、“儒学生活化的多样形态”、“中韩儒学的研究现状及其未来发展”等 5 场对话，探寻儒学在两国命运共同体中发挥的文化纽带作用。本次会议共收到论文 70 余篇。

全国人大常委会原副委员长、尼山论坛组委会主席许嘉璐，中共山东省委常委、宣传部部长孙守刚，中日韩三国合作秘书处秘书长杨厚兰，韩国驻青岛领事馆总领事李寿尊，济宁市委书记、市人大常委会主任马平昌，韩国精神文化财团理事长李龙兑出席开幕式并致辞，山东大学校长、尼山论坛组委会副主席张荣主持开幕式。

国之交在于民相亲、心相近

中韩两国自古以来就是地缘相近、人缘相亲、文缘相通的友好邻邦。许嘉璐认为，东亚之所以能形成人们所说的汉字文化圈、儒家文化圈，很大程度上是因为古代中国在周边国家里体量最大、经济最发达、学术文化最发达；儒学适合韩国民众的情感心理和生活习惯，有利于政权和社会的稳定，加之地缘相近，所以儒学就很容易传播过去。韩国从三国时代的学者一直到晚近的李退溪、李栗谷，都为丰富韩国的儒学作出了很大的贡献，儒学也因此在韩国有了自己的民族特色。同时韩国也接受了汉字，其影响非常深远。经过 1000 多年中韩文化的交流，中韩在经济上、文化上的关系越来越紧密，中韩已经形成一个命运共同体。在这一点上我们要感谢儒家思想，感谢汉语、汉字，感谢 1000 多年来韩国的儒学学者为儒学的发展所作出的贡献。许嘉璐认为，中国和韩国命运联系在一起，人类是一个命运共同体，可是人们直接感受到的往往是经济的同命，但经济纽带会随着世界的形势时松时紧，政治纽带随着时局变化而时断时续，唯有文化的纽带可以永续；中韩同命，不仅是因为当前中韩都面临着共同的挑战或压力，还因为两国有共同的价值观，这就是仁爱、包容、中庸和和谐。

孙守刚表示，中韩两国一衣带水，儒学交流有两千年的历史，在曲阜举办中韩儒学对话会，是中韩儒学专家的高端对话，也是“儒家思想发源地”曲阜与“海东邹鲁”安东的历史性携手合作，必将为中韩携手共同振兴儒学，推动山东与韩国安东市的人文交流开辟出新的局面。当前山东正处于实施齐鲁优秀传统文化

传承创新工程、加快经济文化强省建设的历史征程中，我们将一如既往地支持办好中韩两国人文交流活动，发挥山东孔孟儒家文化独特资源优势，加强儒学研究合作，打造中韩文化交流的新平台。

杨厚兰说，儒家思想起源于中国春秋时期，发展、成熟于中国与东亚各国的友好交往之中，见证了古代东亚文明的辉煌历程，弘扬的和谐、秩序、仁爱等理念为东亚人民广泛接受。近年来亚洲尤其是东亚总体保持快速发展，东亚儒学交流正迎来新的发展契机，我们应该抓住机遇，通过加强对话，增进东亚各国的了解和信任，培育以儒家思想为核心的东亚文化认同，为形成东亚文化共同体而共同努力。

韩国驻青岛领事馆总领事李寿尊说，通过2000多年的持续交流，儒家文化已成为韩中两国共有的文化遗产，儒家价值观在漫长的岁月里一直影响着韩国人的生活方式和人际关系。韩国在过去60年里实现产业发展与经济复兴，也体现了以儒家精神为基础的强韧的精神力量。韩中儒学对话会是2015年韩中人文纽带活动中的一项重要活动，希望本次韩中儒学对话会就两国儒学的交流回顾过去、展望未来，增进两国民众间的理解和相互友谊，为夯实面向未来型的关系发展基础作出贡献。特别是韩中自贸协定在2014年11月结束实质性的谈判，经过一年多的时间，于2015年12月20日正式生效，韩中两国将迎来向更成熟关系发展的转型期。在这种背景下，本次对话会的意义尤为深远。今后两国应该继续共享儒家的精神价值，加强交流，进一步深化两国关系。

马平昌代表孔子故里人民欢迎出席中韩儒学对话会的领导嘉宾，他说，济宁市认真落实习近平总书记视察曲阜重要讲话精神，确立了建设弘扬优秀传统文化、守善之区的目标，全力把济宁打造成道德建设模范区、文明和谐示范区、儒家文化传承区。儒学博大精深、光耀千秋，中韩文化交流历史悠久、源远流长，这次中韩儒学对话会，对于推动中韩文化交流，提升儒学研究水平，对于促进济宁市文化建设将发挥重要作用。

韩国精神文化财团理事长李龙兑认为，儒学曾经是中韩两国的基本价值体系，也是政治、社会的指导原理，儒家文化至今仍然存在于韩国人的日常生活当中。但是儒家文化在日渐褪色，影响力在日益消失。我们认为，治疗这些社会弊病的良药在于让儒家精神复活。这样的想法，要想在现实生活中实现，面临着许多难关。因为有许多的人，深深地认为，东方不如西方的原因在于儒学。要想克服这些难关，中韩两国的鼎力合作十分重要。希望今后这样的对话会能继续举办，探寻上述问题的良策，进而对生活与文化产生良好的影响，让人活得像真正的人。

韩国延世大学李光虎说，韩国人其实也有固有的语言，但是表达这种语言的文字没有系统性地整理出来，所以在古代我们曾借助汉字来表达语言、思想，学者使用汉字来作诗、写文章，这些学者来到中国，在中国进行交流的时候没有什么困难。所以在韩中交流方面汉字起了举足轻重的作用。韩国本来也有自己的思想文化，但受中华文化影响太大，不光是儒学，佛学、道家文化也传了过来，朝鲜时代500年是儒教盛行的时代。说到中韩文化交流史，不得不提新罗末期的崔致远，他12岁入唐，后来考中进士，并在中国做官，回国后为儒学与中华文化在韩国的传播作出了巨大贡献。古代朝鲜，作为儒学国家，法律、道德方面都是以儒

教为中心执行了 500 年。性理学在盛行过程中，非常注重心性问题，对现实性的问题解决方面有很大的不足。朝鲜王朝后期，北学派思想对儒学进行了改进，形成了朝鲜的实学思潮，代表性人物为朴趾源，他的《热河日记》也是中韩文化交流史上的一段佳话。

儒学为幸福生活提供智慧

儒学是实用、实践的学问，如果儒学不能指导人们的精神生活，不能为人们的行为方式和生活方式提供准则，那么这种远离生活的儒学是苍白的。关于儒学与幸福生活的构建，清华大学哲学系卢风教授认为，快乐、幸福与物质生活并没有必然的关联，往往是人们物质生活富足了，若贪得无厌，无穷的贪欲和无止境的外在追逐甚至不择手段的竞争，会把人们推向无边的痛苦，而儒家的向内用力、内在超越的修身精神可以使人们在简单的物质生活中获得一种精神上的富足与心灵上的安宁。济宁学院王钦鸿认为，随着市场经济的确立，中国的文化格局由过去的单一形态发展为众神喧哗、和而不同、多元并举的局面；大众文化的迅猛发展，其商业性、世俗化特点以及戏仿、调侃、过度的娱乐化使得价值观混乱；儒家文化应承担起本身的责任担当，以其核心的价值观来积极影响大众文化的健康发展。苏州大学哲学系蒋国保认为，儒家文化是一种积极的生活智慧，着眼于现世以谋求人之当下的幸福，提倡积极的生活态度实现人生的意义，坚信德福一致，以合乎道德的手段谋求幸福，有着极高明而道中庸的生活艺术。韩国中央大学刘全钟认为，礼教与儒学互为表里，很多儒家思维方式和价值标准的外在表现形式就是礼教，传统儒家对于礼教的重视其实就是对儒家之道的实际践行，通过对生活规范意义的反思，我们可以更深入认识到礼教对于当代社会生活的价值。辽宁大学哲学系王雅从“正容体、明人伦，儒家之礼对日常生活的规范”“敬威仪、淑贤德，儒家之礼对日常生活的审美与超越”“遂人欲、达人情，儒家之礼的日常生活理念”“礼之用，和为贵，儒家之礼的效用与境界”四个方面论述了儒家之礼与传统中国人的日常生活的关系，这对我们今天重建现代礼乐生活有着重要的启发意义。

北京航空航天大学姚中秋认为，儒家的孝道能了死生之义，“立身行道，扬名于后世，以显父母”中蕴含死而复活之义，孝道展现为一代又一代的生生不已；因生生不已，对身体生命敬重与珍视，此身与他人相关，家庭也超越了简单的夫妻关系、父母与子女关系，向上、向下无限延伸，横向拓展，成为大家，此种生的生命观让孝子的生命饱满而积极，让文明始终保有生命力而连绵不绝。在曲阜师范大学王曰美看来，韩国儒家社会比中国更重视孝道，韩国政府近年来也大力提倡孝道，并有相应的政策奖励；中国社会应加大弘扬孝文化的力度，实践证明，儒家的孝智慧对中韩两国乃至全世界仍具有历久弥新的时代意义和借鉴意义。韩国平泽大学朴起彻认为，韩国文化是由儒家文化背景而衍生的，而儒家文化又是以人类的老师孔子的思想为基础；儒家文化是从了解自身的重要性而出发，自身生命是有限的，但可以通过传承使生命无限顺延，这就是孝；所以，韩国文化教育深受儒家文化影响，最重要的是从“孝”字开始，“孝”是父母和子女之间的特殊感情，任何人都会有这样的感情；韩国儒家教育中的孝，不仅

仅是对自己的父母，而且推广扩大到其他人，所以韩国的敬语才会如此发达。

中国人民大学韩星认为，儒家以仁为核心，以同心圆层层扩展的方式推衍，形成了仁、义、礼、智、信、孝、悌、忠、恕、敬、诚、勇、直、廉、耻、温、良、恭、俭、让等众多的核心价值及其构成的核心价值体系，因此，仁是核心价值体系的核心；仁是人道，仁者自爱爱人，仁者中和长寿，仁自孝悌始，拓展至博爱众人，仁者爱物惜命、万物一体，民德自然归厚，仁在政治上体现为王道仁政爱民。济宁学院刘振家认为，当人生处于困境乃至灾难时，怎样来平复自己的内心痛苦或绝望，进而走出生活困境，中西方文化给出了不同的答案；与西方用超越人世间的上帝来拯救苦难的人们不同，孔子及其儒家则是主张用“天”或“天命”来做心理的寄予与倾诉，获得新生的力量和希冀，感受到生命的大爱情怀，在此基础上，按照上天的指引修养德性，以道德重构获得新生的力量和方向，儒家天命救赎观念鲜明地体现出华夏民族现实性伦理道德救赎的传统观念。

韩国成均馆大学金圣基认为，在人文价值与精神生活上，在这个时代儒家热切渴望着与基督教或西欧宗教思想的相遇，但绝对不是他们的上帝、超越和原罪观念等；贯通 20 世纪 20 年代以后西欧神学及宗教学的观点是“世俗化”，这是西欧宗教今天的现状，作为共同关心理论的宗教的衰退、神观念的崩溃、超越世界与超自然世界的崩溃等思潮的出现，都要求我们具有相当深刻而冷静的辨别力；在先秦时代儒家就已经成功地去除了高水准的神话和巫术的领域，提出了最有说服力的现代宗教神学所渴望的“真正超越”意义，这种智慧典型地体现在《周易》中，《周易》使超越的意义再也不是外在的、彼岸的，神的概念转成容易亲近超越的概念；《周易》的 64 卦、384 爻要求所有人每时每刻在主体判断下度过真正的人生，可以说是最明智地成就了“宗教的日常化”“神的真正超越”。金圣基认为，这才是儒家哲学送给现代世俗化时代的最卓越的“含蓄意义”，从这个观点来看，儒家思想不仅会有无穷无尽的重新解释的空间，其在现代思潮中具有的意义也将得到重新评价。

儒学要进行创造性转化

儒学产生发展于古代社会，如何与现代化社会进行衔接，儒学本身需要进行创造性转化。许嘉璐指出，为什么中国、韩国的众多学者和人们如此钟情于儒学，如此孜孜不倦地思考儒学、研究儒学、普及儒学？因为这一珍贵的精神遗产是中韩两国人民应该珍惜的，万万不可丢的，是任何地上的、地下的、银行里面的、交易所里面的那些物质与金钱所无可比拟的。尤其是在社会的共同价值在逐渐凋落的时候，让儒学重新振兴起来。

韩国首尔大学梁一模认为，近现代儒学的现代化主要有以下几种方式：康有为的政治化、宗教化方式，胡适的科学化方式，梁漱溟的文化化方式，冯友兰的抽象化方式；进入 21 世纪，中国经济取得了震惊世界的飞速发展，面对西方文明，以儒学为主体的中华文明逐渐恢复了其文化自信，正重新登上历史的正面舞台。南京大学李承贵认为，作为宋代新儒学最高范畴的“理”，在 20 世纪受到了哲学家们的特别关照，哲学家们希望通过对“理”的诠释既传承其蕴含的精义，又赋予其新的观念与价值，由于时代课题的错综复杂，也由于哲学家们的多元诉求，使处于 20 世纪中国哲学中的“理”，在内

容上担负着宽广的道义与深沉的情感，在形式上则追求透明的理性与缜密的逻辑；而基于这样的诠释实践，我们获得的不仅是20世纪中国社会的情形，而且是中国传统哲学改造、更新的参照。韩国平泽大学池世桦认为，儒家思想人性论着重于如何保存和恢复人们生而赋有的天然善性，历代儒家思想很重视教育和教化的作用，教化的对象不限于一般老百姓，也包括统治者和统治集团，对他们要求的道德基准更为严格；儒家的思想教化与非道德的教育方法有本质上的区别，教化的宗旨不在于注入所造作的信念和伦理准则，只在于保存自己的道德性，恢复人性之善。

儒学的理论重建是为了更好地指导生活，而真正的理论探索也必须基于当下民众的社会实践。山东大学颜炳罡认为，当代新儒学思潮的发展呈现出“一体两翼”的发展格局，“一体”即以民间儒学为体，“两翼”即精英儒学和应用儒学；民间儒学的兴起是当代儒学发展的主流或主体，精英儒学对传统儒学的创造性转化与创新性发展为民间儒学的发展提供了理论支撑，而应用儒学对儒家思想的现实运用为民间儒学的成长提供了客观依据；民间儒学、精英儒学、应用儒学在新儒学思潮中鼎足而三，共同撑起当代儒学。北京地球村廖晓义从“乐和理念：儒家思想的价值建构”“乐和社工：儒家思想的传播使者”“乐和两会:儒家思想的落地机制”“乐和三院：儒家思想的空间载体”“乐和六艺：儒家思想的生活呈现”五个方面来阐述乐和家园作为儒家思想的当代价值建构与乡村实践；廖教授说,在乡村孔子学堂里,朗诵《礼运》“大同”是一个重要课程,如姚庄村近百人以齐唱《礼运》大同，震撼人心,《礼运》大同正在成为妇孺皆诵、老幼齐唱的生活内容，村民通过读写讲用演的方式，用实际行动证明孔子的大同理想是可以实现的，他们对快乐和谐的生活充满信心；《礼运大同篇》是儒家的社会理想，是社会主义核心价值观的源头活水，也是乐和家园的内涵和愿景。中国社科院世界宗教研究所赵法生是乡村儒学的重要发起人。他认为，乡村儒学的核心在于其讲堂，尽管它尚显稚嫩和粗糙，却是乡土信仰重建的一粒种子，其中蕴含着对传统文化进行传承创新的可能，并且在一定意义上，可以替代或者部分替代传统乡土社会中私塾学堂、家族祠堂和民间信仰教堂的功能，实现三堂合一的乡土信仰系统重构，促成传统乡土信仰的现代转化。

山东大学韩国学院李学堂认为，韩国传统地方公教育机构乡校和私教育机构书院都是韩国传统教育机构的典型代表，是朝鲜半岛传统文化遗产的重要组成部分，乡校和书院年代跨度长，衔接紧密，数目繁多，分布广泛，几乎遍布朝鲜半岛，如果说中央的儒学教育机构是一个点，那么散布于各地的地方教育机构就是一个面，二者共同构成了一张网，网的核心便是儒家文化，以儒家经典为主要教材，通过祭祀、教学活动教化民众，纯化民风，充分发挥着乡村活动中心和地方图书馆的作用，牢牢地覆盖在朝鲜半岛，将儒家伦理观念和道德规范散布到朝鲜半岛各个地区；虽然经过岁月洗礼，很多功能已经失去或发生了改变，但经过上千年的历史积累和文化积淀，在现代教学体系下，乡校和书院仍起着对韩国正统教育体系的辅助补充作用，以儒家理念为根基，至今仍在先儒先圣祭祀、社会教化和风俗引导、地方文化发展、地方旅游文化观光产业等方面发挥着重要作用。

韩国安东市政府朴在成介绍了安东市目前

正在实施的三大文化生态观光基础培育事业，认为这是向世界文化交流中心地迈进的核心事业。为了形成世界级的观光城市，推进建设世界儒教君子文化公园、韩国文化主题公园等五大观光资源开发事业，安东市计划到 2020 年之前投入 4500 亿韩元；通过创造出融合历史和自然的固有价值，彰显地域历史品位的观光文化，对内起到地域发展的发动机作用，对外提升韩国文化观光中心的地位。韩国国学振兴院金字铉介绍说，韩国国学振兴院搜集、保存的“儒教册版”2015 年 10 月成为韩国第 12 种世界纪录遗产。“儒教册版”是朝鲜时代儒学学者为了印刷发行作品而制作的，原来主要由各家族和书院保管，随着 20 世纪 70 年代韩国农村社会的急剧解体，如何保存这些遗产成为难题。为此，韩国国学振兴院从 2002 年开始开展了“木板 10 万张搜集运动”，有组织有体系地展开了调查和搜集作业，并于 2005 年建成能够专业保存此类遗产的建筑物“藏版阁”。此后韩国国学振兴院对“儒教册版”的学术价值予以关注，于 2009 年成立了木板研究所，研究其价值，并于 2012 年组成推进入选世界纪录遗产名录的推进团，积极开展了国内外学者的咨询和资料整理、宣传等活动。这些册版蕴含着儒教士大夫对人的本性和自然本来的真诚省察，以及为了组成相辅相成的命运共同体，探索修养成美好人格方法论的各种努力。这次入选的册版数量为保存于 305 个宗族内的 64226 张，分为文集、性理书、礼学书、历史书、训蒙书、地理书 (包括地图) 及其他类等，共计 708 种。

韩国庆尚北道文化产业振兴院院长金俊汉认为，儒学是东亚新的文化价值，现在的世界已经逐渐从硬件时代转向以感性为基础的文化创造时代、知识产业时代，亦即文化产业时代，以儒学为中心的东亚文化价值将成为未来成长的动力，潜力无穷；中国孔子的故乡曲阜和韩国退溪的故乡安东是中韩儒家文化的发源地，被称为邹鲁之乡的两个城市同为历史和先贤存续下来的土地，从中发展出了伟大的东亚思想，即儒学思想；未来两个城市要通过经常性的学术交流，不断发散先贤延续下来的儒教的道德香气，创造出新的儒家文化产业价值，并进一步以儒学和汉字的共性为基础，开发出纯亚洲原创文化，这对中韩两国都是双赢；两国都保有儒家文化的原型，只要充分发挥中国丰富的投资开发能力和韩国丰富的创意产业潜力，乘 21 世纪文化创意时代的东风，实现“儒家文化”价值的第二次东方文艺复兴是完全可以期待的。

中韩一衣带水，儒学交流有 2000 多年历史，儒学成为维系中韩两国人民情感的精神纽带。此次由中韩双方共同主办的儒学对话会，是贯彻两国元首达成的加强两国国民间的感情纽带、构筑心灵相通信任关系共识的重要举措，是儒家思想发源地曲阜与“海东邹鲁”安东的历史性携手合作。会议还发布了《中韩儒学共同振兴倡议书》，首次提出携手建设“中韩儒学协作体”目标和行动计划，达成多项儒学合作协议，取得了丰硕成果。

世界亚洲研究信息中心摘编

摄影：孔勇

博鳌亚洲论坛 2016 年年会召开

2016 年 3 月 24 日上午，博鳌亚洲论坛 2016 年年会在海南博鳌开幕。国务院总理李克强出席开幕式，并发表题为《共绘充满活力的亚洲新愿景》的主旨演讲。来自亚洲、欧洲、大洋洲等 62 个国家的 2100 多位政界、工商界的代表和智库学者参加开幕式。

李克强在演讲中指出，当前，世界经济仍处在深度调整之中，发达经济体复苏低迷，新兴经济体走势分化，亚洲不少国家也面临较大困难。去年习近平主席在博鳌亚洲论坛年会上提出了迈向命运共同体、开创亚洲新未来的重要倡议。李克强就亚洲国家携手应对挑战提出几点看法：一是共同维护和平稳定。坚持睦邻友好、平等相待、和平共处，努力求同存异、聚同化异，夯实地区和平稳定的基石。二是共同推动经济增长。激发内生动力和活力，加强

宏观政策协调，反对贸易保护主义，采取更多的增长友好型政策，避免一些国家政策调整产生外溢效应。三是共同深化融合发展。对接“一带一路”倡议与地区发展战略，支持互联互通和国际产能合作。四是共同促进开放包容。用好各类交流对话平台，拓展和深化人文交流，不断增强亚洲的凝聚力。五是共同激发创新活力。发挥人力资源这个亚洲最突出的优势，打造高素质劳动力大军和创新大军，使地区国家走上创新驱动发展、升级带动增长之路。

李克强阐述了中国经济形势。他说，当前世界经济不稳定不确定因素增多带来不利影响，国内深层次结构性矛盾凸显，中国经济正处在转型升级的关键时期，阵痛不可避免。但从整体看，经济运行仍保持在合理区间，并出现新的积极变化；从走势看，产业升级步伐加快，消费和服务业成为拉动经济的主要力量；从长远看，中国内需有空间、发展有韧性、创新有手段，长期向好的基本面不会改变。我们既要坚定信心，又不回避困难。要按照创新、协调、绿色、开放、共享的新发展理念，适应经济发展新常态，坚持发展第一要务，在适度扩大总需求的同时，加快推进结构性改革尤其是供给侧结构性改革，保持中高速增长，迈向中高端水平。

李克强指出，面对当前形势，我们有足够的政策工具可以稳定经济运行和防范各类风险，今年要继续用市场化办法发行和使用专项建设基金。我们还要打造促进发展的持久动力。动力来自改革开放，我们将继续深化简政放权、放管结合、优化服务和财税金融体制等重点领域改革，全面推开营改增，推出按市场化方式的债转股。提高对外开放水平，今年将择机推出“深港通”。动力来自调整结构。大力实施《中国制造 2025》，提高实体经济竞争力；要积极发展新经济，大力培育新动能，改造提升传统动能，形成促进发展的“双引擎”。动力来自改善民生。要织密织牢就业、教育、医疗、养老、住房五大民生保障“安全网”。动力还来自亿万人民的活力和创造力，这将汇聚成无可比拟的发展力量，助推中国经济闯过各种难关，跃上新的台阶。

开幕式上，博鳌亚洲论坛理事长福田康夫致欢迎辞。柬埔寨首相洪森、老挝总理通邢、立陶宛总理布特克维丘斯、尼泊尔总理奥利、泰国总理巴育、印尼副总统卡拉、缅甸副总统赛茂康、哈萨克斯坦第一副总理萨金塔耶夫、韩国副总理柳一镐、俄罗斯副总理德沃尔科维奇、越南副总理范平明先后致辞。

本届的主题为“亚洲新未来：新活力与新愿景”，议题围绕宏观经济、政治时事、创业创新、互联网 +、社会民生、文化体育、宗教文明等七大领域展开。

博鳌亚洲论坛 2016 年年会设置 88 场讨论，包括 1 场开幕大会、51 场分论坛、15 场圆桌会议、5 场主题餐会、10 场对话创业者和 6 场电视辩论。

博鳌亚洲论坛是一个非政府、非营利性、定期、定址的国际组织，至今已成立 15 年。论坛目前已成为亚洲以及其他大洲有关国家政府、工商界和学术界领袖就亚洲以及全球重要事务进行对话的高层次平台。论坛致力于通过区域经济的进一步整合，推进亚洲国家实现共同发展。

世界亚洲研究信息摘编

“东亚文明交流与互鉴”
——中日韩研究生论坛举行

2016 年 3 月 11 日至 14 日，“东亚文明交流与互鉴”——第九届中日韩研究生论坛在北京外国语大学举行。本次论坛由北外研究生院与国际中国文化研究院主办，中国语言文学学院与日本学研究中心、北京市对外交流与世界文化研究基地共同协办。北外副校长贾文键出席开幕式并致辞。

本届论坛是中日韩论坛创办以来规模最大的一次，共有来自中国、日本和韩国的近百余位博士及硕士研究生发表了论文。论坛分汉语、日语、韩语三个会场，共 15 场小组讨论，围绕着“东亚文明的交流与互鉴”这一主题进行了深入探讨。研究内容涉及哲学、宗教、历史、文化、语言、文学、国际关系等多个方面，既有宏观理论探讨，又有研究个案的细致分析。来自日本关西大学、韩国岭南大学以及北外国际中国文化研究院、中文学院和日本学研究中心的 20 余位老师担任了分组评议人。论坛现场讨论氛围热烈，与会的各国专家学者对年轻学子们的论文进行了细致的点评，师生展开了充分的交流。

“中日韩研究生论坛”由北京外国语大学、日本关西大学和韩国岭南大学三校共同参与，是中日韩三国领导人提出的“亚洲校园”计划的一部分。论坛旨在拓宽学生的学术视野，促进东亚地区人文交流和年轻一代学子们的学术互动。作为民间交流的形式，论坛项目自启动以来，在促进中日韩三国学生的学术交流方面做出了巨大的贡献，不仅为来自不同国家的年轻学子提供了交流的良好平台，也增进了彼此的理解与友谊。

国际中国文化研究院

简论江户时代前期汉语教育发展特点[1]

刘继红 / 北京外国语大学中国语言文学学院

摘要

中日两国的文化交流源远流长。日本江户时代（1603—1867）是中日文化交流的特殊时期，也是具有真正意义的汉语教育的开端。本文将从18世纪初日本汉语学习群体、编写出版的教材、汉语教学组织和汉语教学理念等方面分析江户时代前期日本汉语教育发展的特点。研究指出，这一时期的汉语学习群体主要包括：为贸易交流服务的唐通事及其子弟、致力于汉学研究的学习者群体以及以宗教文化交流为主要目的的学习者群体。这三类学习群体的学习目的、学习内容和方法不尽相同，但都具有较强的学习动机。他们打破了日本长期以来单纯学习古代汉籍的传统，开始关注口语交际能力。而这一时期出版的系列汉语教材、成立的教学组织、产生的教学理念在培养学习者汉语言交际能力方面无疑发挥了重要作用。

关键词

江户时代前期　汉语学习群体　汉语教材　教学组织　教学理念　特点

1　本文为北京外国语大学世界亚洲研究信息中心科研资助项目“日本江户时代中国语教育现状研究——以唐话教材为中心”的研究成果。

因此，立足于原始文献，研究这一历史时期在汉语教育和中日文化交流方面卓有贡献的关键人物及代表性汉语教材，发掘这一历史时期汉语教育的特点和发展原因，对了解日本汉语教育的发展具有重要意义。

研究背景

中日两国的文化交流源远流长。日本人的汉语学习和汉语教育从东汉开始就没有停止过。据日本最早的历史文献《古事记》、《日本书纪》记载，公元 285 年，应神天皇邀请朝鲜百济国王仁赴日本，教皇太子菟道稚郎子学习汉文，王仁把《论语》、《千字文》带到了日本。据考察，这是较早输入日本的汉籍，标志着汉字大批量传入日本（王顺洪，2008）。

日本江户时代（1603—1867），是中日文化交流的特殊时期，也是具有真正意义的汉语教育的开端。鲁宝元（2009）将江户时代之前的汉语教育的特点归纳为：（一）汉语、汉文的学习与中国文化的学习紧密结合；（二）学习内容和教材主要是中国古代儒家或佛教经典；（三）重阅读、理解而轻听说；（四）用训读法学习汉文、汉诗等。可以说，中国儒家经典及帮助读经所编写的识字教材，在日本汉语学习中一直发挥着重要的作用，因为他们学习汉语的目的也是为了读经、研究中国文化（张美兰，2005）。显然，从第二语言教学角度来说，江户时代之前的汉语教育无论在学习内容的选取上，还是学习方式上，都不符合汉语作为第二语言学习的特点和规律。

吴丽君（2009）在梳理日本历代汉语教育文献资料的基础上也提出："汉语教育在日本的真正开端，应该是从江户时代算起。"因为"真正的汉语教育应是以口语为主，而不是指汉文或文言文。之前的各历史时期（指江户时代以前），中日虽然也有各种往来交流，但大都是在政治、经济以及宗教层面"[1]。这些研究表明，江户时代是日本汉语教育发展的重要转折阶段。因此，立足于原始文献，研究这一历史时期在汉语教育和中日文化交流方面卓有贡献的关键人物及代表性汉语教材，发掘这一历史时期汉语教育的特点和发展原因，对了解日本汉语教育的发展具有重要意义。

本文将从 18 世纪初日本汉语学习群体、编写出版的教材、汉语教学组织和汉语教学理念等方面分析江户时代前期日本汉语教育发展的特点。

一、汉语学习群体

江户时代，德川幕府鉴于前期群雄割据造成的分裂局面，为维护统治，逐步实行锁国政策，仅与中国、荷兰两国在九州的长崎进行贸易活动。因此，这一时期的中日文化交流主要依靠来日本的中国人进行。另一方面，历代的幕府将军都比较重视与中国的关系，重视汉学研究，采取了许多有利于传播中国文化、培养汉语人才的政策。因此，这一时期，出现

1 吴丽君（2009）简要梳理了日本不同时期的汉语教育情况，包括飞鸟时代、奈良时代、平安时代、幕府时期、室町时代、江户时代、明治维新后至二战结束时期及日本当代汉语教育，并在此基础上提出"汉语教育在日本的真正开端，应该是从江户时代算起"。参见张西平主编：《世界汉语教育史》，北京：商务印书馆，2009 年，第 211—225 页。

了不同类型的汉语学习群体，他们在学习汉语的目的、主要内容和学习方法上各具特色。

（一）为贸易交流服务的唐通事及其子弟

由于德川幕府实行锁国政策，禁止日本人出海航行，当时的贸易活动主要在九州的长崎进行，长崎也因此占有特殊的地位——它是锁国体制下日本唯一对外开放的窗口。为适应贸易往来和文化交流的需要，长崎出现了一批专门的汉语翻译人员——唐通事[1]。

唐通事的汉语学习具有子承父业的家传性质，为了使他们的子弟能够胜任未来的工作，他们对自己的“接班人”的汉语教育从其幼年时代就开始了。武藤长平在《镇西之支那语学研究》一书中记述了唐通事及其子弟的唐话学习：“语音阶段使用的教材是《三字经》、《大学》、《论语》、《孟子》、《诗经》等，学习者直接用‘唐音’来读。当时所谓唐音，并非明清时代的北京音而是南京官话。初级阶段除了学习语音，还要学习汉语常用词和短语。如‘二字话’、‘三字话’、‘长短话’等。此后开始学习《译家必备》、《二才子》、《两国通事》等，同时阅读中国古代白话文学作品，如《今古奇观》、《三国志演义》、《水浒传》、《西厢记》等”（鲁宝元，2009）。通过这些文学作品的学习，唐通事既了解了中国古代文化知识，又提高了以汉语进行交际的能力。

可以说，江户时代日中贸易的发展是以长崎为中心进行的汉语学习和汉语教育的根本动力。日本人的汉语学习和教育也因此出现了注重口语的一面。

由于唐通事主要职责是担任口头翻译[2]，出于职业的需要，他们非常重视汉语言交际能力，所学内容也以实用口语为主。为了督促检查子弟们的学习，唐通事们还举办“唐韵劝学会”或“唐话会”，要求子弟用汉语问答。经过长时间的训练，子弟们到了十五六岁便可以被任命为“见习通事”，跟着父兄接待入港的中国商船了（王顺洪，2008）。

唐通事的汉语教育活动，作为江户时代一种主要的汉语教育形式，不仅培养了大批唐通事的继承人，对后世的影响也意义深远。对此六角恒广（2002）评价说：“近代日本的中国语教育，因为有二百六十多年唐通事唐话教育的经验与传统，所以明治的汉语教育，从一开始就一点儿困惑也没有，并且，教师丰富的知识反映在了教学中”。可以说，江户时代日中贸易的发展是以长崎为中心进行的汉语学习和汉语教育的根本动力。[3]日本人的汉语学习和教育也因此出现了注重口语的一面。

（二）致力于汉学研究的学习者群体

除了唐通事及其子弟积极学习汉语和汉文化之外，这一时期，对汉学研究有着浓厚兴趣的学者们也是汉语学习的重要群体。

日本的汉学研究历史悠久，不仅汉学家人数众多，翻译作品及研究书籍也非常丰富。张美兰（2005）研究指出：“日本的汉学研究大约始于相当于中国南北朝时期的西元5世纪左右。据藤原佐世的《日本国建在书目录》统计，到9世纪末，传入日本的汉籍多达1579部、16790

1 所谓唐通事，是日本江户时代对从事中国汉语口语翻译的专门人员的一种职业性称谓。它是在17世纪前后首先在长崎发展起来的，随后在京都、关东地区相继出现。严绍璗：《17—19世纪日本人汉语白话习学考略》，载《世界汉语教育史研究——第一届世界汉语教育史国际学术研讨会论文集》，澳门：澳门理工学院，2005年，第56—62页。

2 唐通事除了担任翻译外，还负责来航唐船的管理、有关买卖的账簿和报告的制作、对外交易决策权的行使、唐人唐馆秩序的维护及唐船风说书的听取报告等。见刘小珊：《活跃在中日交通史上的使者——明清时代的唐通事研究》，载《江西社会科学》2004年第8期。

3 关于唐通事的汉语活动，参见朱勇：《唐通事与汉语言文化在日本的传播》，载《或问》第11号，日本东京：白帝社，2006年。

卷。”[1] 伴随着汉籍阅读者群体的不断扩大，日本汉学家创造了“训读”这种独特的翻译、解读中国各代作品的方法。[2] 古典汉籍在日本的流传、训诂古典汉籍方法的发明和使用与古典汉籍相关的汉语辞书的编撰，生动形象地勾勒出日本人学习汉语书面语的历史。

江户时代，以第一代幕府将军德川家康为开端的历代幕府将军，出于治理国家的需要，政治思想上都尊崇中国儒学，朱子学成为日本的官学。之后，无论是官办学校还是民间私塾一律以儒家经典作品作为必读教材。除了以训读法研究汉学典籍的学者以外，这一时期还出现了以著名儒学家荻生徂徠（1666—1728）为代表的“古文辞学派”学者，他们认为以训读法学习汉籍不足以把握圣人之道，因而主张直接用汉语的读音阅读和讨论儒家经典。而下文即将介绍的汉语教学组织——译社，就是在荻生徂徠的教育思想指导下开展教学活动的。

作为统治阶层的幕府和藩主对汉学的尊崇成为推动日本汉语学习和教育的另一种动力。因此，江户时代出现了众多学者研读儒家经典，并用汉语讨论儒家经典的景象。而传入日本的中国书籍在文化传播上发挥了极大的作用，也推动了日本汉语教育的发展。

（三）以宗教文化交流为主要目的学习者群体

与长崎中日贸易发展的同时，中日两国的宗教交流也很繁盛，特别是黄檗宗在长崎得到了很大发展，唐话也伴随着“黄檗文化”的传播得到了广泛的关注。

公元 1654 年（顺治十一年，承应三年），应长崎唐人寺庙主持的邀请，福建黄檗宗禅僧隐元隆琦（1592—1673）率弟子数十人东渡日本，在德川幕府将军德川家纲的支持下，在京都宇治建造了万福寺，创建了黄檗宗（王顺洪，2008）。随后，黄檗宗在日本广泛流传，形成了影响

1 参见张美兰:《掌握汉语的金钥匙——论明清时期国外汉语教材特点》，载《世界汉语教育史研究——第一届世界汉语教育史国际学术研讨会论文集》，澳门：澳门理工学院，2005 年，第 93—94 页。

2 所谓“训读”，又称“和训”，是指日本人阅读汉籍时并不像中国人那样用汉语音发音、按照汉文的先后次序从上往下阅读，而是使用日语的读音、重新调整句子的先后次序、以日本人的习惯方式阅读汉文。训读法为那些阅读汉籍而又不懂汉语语法的日本人提供了一条捷径。参见陆德阳：《试析荻生徂徠关于汉语教育的理论与实践》，载《上海交通大学学报》（社科版）2002 年第 1 期。

深远的“黄檗文化”。由于禅僧用汉语讲经，长崎的佛教寺院形成了一个讲汉语的小天地。

楼佳如（2012）在其研究中较详细地论述了黄檗宗传播汉语的三个途径：第一，通过移民弘法传播汉语；第二，通过道场传播汉语；第三，通过日本不同阶层的人学习并传播汉语。根据史料记载，日本黄檗宗的僧人在弘法生活中，或是直接会面，或是通过书信往来，所接触教化的对象非常广泛，既有一般社会阶层的普通民众，也有上层阶级的各阶层的人士。来这里修行、听经的不仅有来自中国的移民，也有对禅宗文化感兴趣的日本人。[1] 许多日本人因信仰禅宗而对汉语和汉文化发生兴趣，他们与中国禅僧的交流促进了汉语的学习和传播，比如当时江户著名儒臣柳泽吉宝 20 岁就皈依了黄檗宗，师从于高僧悦峰道章，师徒间谈话均用唐话。后来在柳泽的门下聚集了一批优秀的唐话学者。

黄檗文化不仅对江户时代日本人的生活产生了诸多影响，而且对专门汉语教材的编写也有一定的影响，如下文将提到的冈岛冠山编写的汉语教材《唐话便用》中，专门编写了僧俗之间的问候语和对话，关于修行问题、寺庙建筑、寺庙执事等内容在教材中均有体现，这与其作者数次拜访黄檗山有关（楼佳如，2012）。可以说，

江户时代之前日本人学习汉语是以研读古代汉籍为内容和主要目的，并没有编写出专门的汉语教材。1716 年日本历史上第一部汉语教材《唐话纂要》问世，编写者是江户时代著名学者、翻译家冈岛冠山。

东渡日本的中国禅僧不仅在宗教交流中担任了重要的角色，而且成为促进日本人学习汉语的另一种动力。

以上介绍的三类学习群体，即为贸易交流服务的唐通事及其子弟、致力于汉学研究的学者群体及以宗教文化交流为主要目的的学习者群体，尽管他们学习汉语的目的、学习方法和主要内容有所不同，但都具有较强的汉语学习动机。他们打破了日本长期以来单纯学习古代汉籍的传统，开辟了日本白话汉语教育的先河，在汉语和汉文化传播方面发挥了积极作用。

二、专门的汉语教材

江户时代之前日本人学习汉语是以研读古代汉籍为内容和主要目的，并没有编写出专门的汉语教材。1716 年日本历史上第一部汉语教材《唐话纂要》问世，编写者是江户时代著名学者、翻译家冈岛冠山。

冈岛冠山（1675—1728）不仅热衷于学习汉语，他对研究中国古代文化，翻译中国古典文学作品也有着浓厚的兴趣。他曾担任唐通事一职，后来又接受荻生徂徠的邀请到译社担任汉语教师。据记载，他编写和出版《唐话纂要》的原因是“今客门弟子所求，而著华语书五卷，名曰‘唐话纂要’”。研究者认为，“客门弟子”应该是跟随冈岛冠山学习唐话的人，

1 参见楼佳如：《江户时代的日本黄檗宗与汉语传播》，复旦大学硕士学位论文，2012 年。

而且主要是在译社学习汉语的人。因此也可以说《唐话纂要》是冠山在译社教学实践的基础上编纂而成。

从汉语学习和教育角度看，冈岛冠山的身份具有多重性，他既是一位汉语学习者，又是一位汉语教师；他担任过唐通事，同时又是一名学者和翻译家。刘继红（2010）曾从不同角度介绍了冈岛冠山的汉语实践活动，分析他在汉语和汉文化传播中做出的贡献。

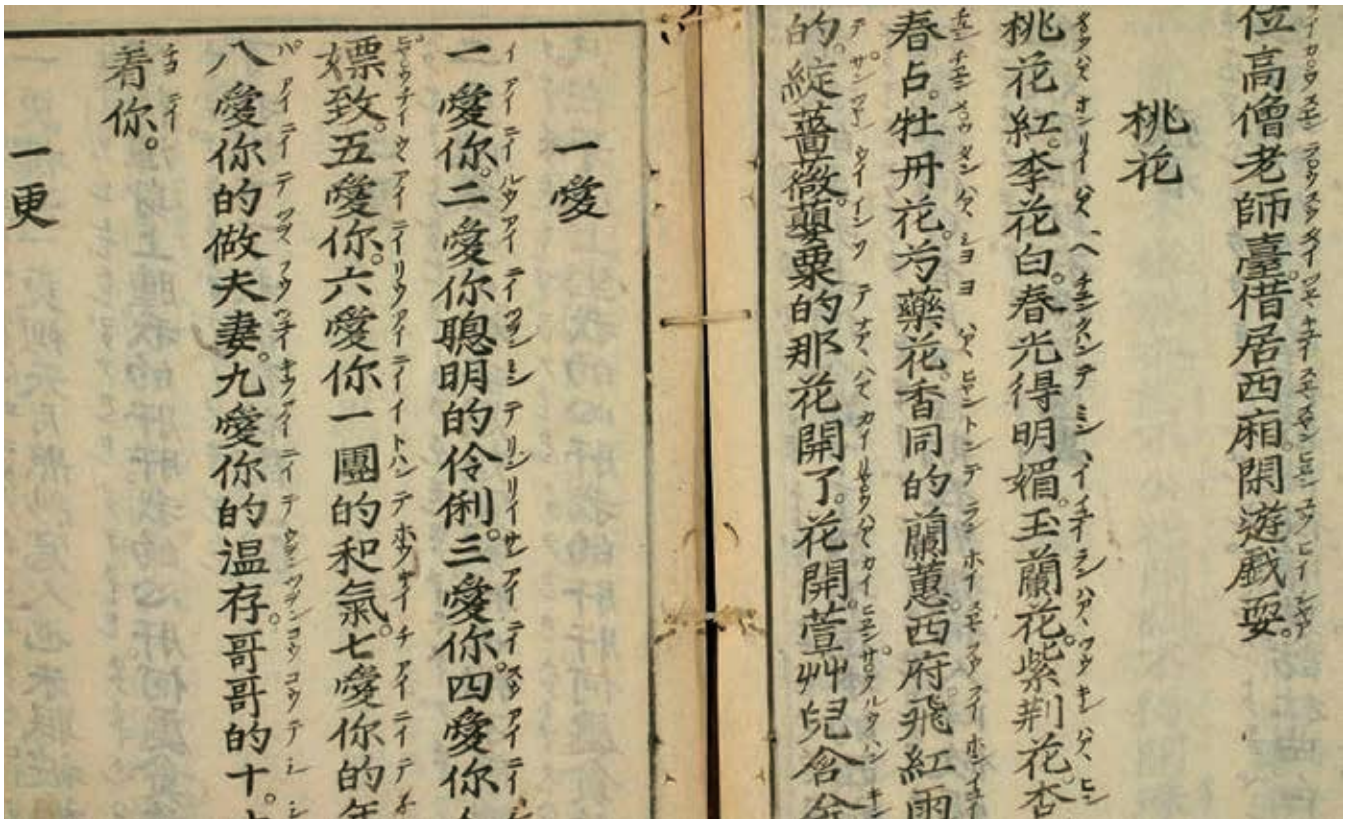
首先，作为汉语第二语言学习者，冈岛冠山勤奋好学，博览群书。据记载，冈岛冠山对中国书籍涉猎广泛，阅览过的中国小说达600部之多。这对他提高汉语水平及日后研究中国白话小说起到了重要的作用。其次，作为汉语第二语言的实践者，冈岛冠山既有从事唐通事的口语翻译活动，又有翻译中国白话、解读明律的经历。六角恒广（1993）将冈岛冠山誉为“在日本介绍和倡导稗官之学即白话小说的第一人”。这种翻译和介绍中国文化的工作为其编写教材提供了大量的素材。第三，作为汉语第二语言的教学者，冈岛冠山具有丰富的教学经验。他在荻生徂徠组织的译社做汉语教师期间，始终本着学以致用的原则，注重培养学习者的语言交际能力。

冈岛冠山于1716—1726年间编写和出版了五部汉语教材——《唐话纂要》、《唐译便览》、《唐话便用》、《唐音雅俗语类》、《经学字海便览》。可以说，这一系列教材的编写和出版，得益于他自身汉语学习的经历、唐通事的工作经验、翻译中国文学作品的经历和从事汉语教学活动的各个方面。当代著名学者六角恒广（1998）编辑整理了十集《中国语教本类集成》，在《江户时代唐话篇全五卷》中收录了这五部教材，为我们的研究提供了第一手资料。系列教材出版说明如下：

1.《唐话纂要》五卷五册初版于1716年，再版于1718年，增加了《和汉奇谈》，遂为六卷六册，编写者以普通汉语学习者为对象，为方便初学者而编写，堪称日本历史上第一部真正意义上的中国语教材。

2.《唐译便览》五卷五册，初版于1726年，是带有工具书性质的话语翻译手册，内容为寒暄用语、日常用语等生活中常用的长短句。以日语译文的字母顺序排列。学习这些汉语句子和译文，有助于理解汉语的意思并翻译成日语。

3.《经学字海便览》七卷七册，初版于1725年，是从《朱子语类》



中有关四书五经的俗语中挑选加译注而成。

4.《唐音雅俗语类》五卷五册，初版于 1726 年，编写者将语言分为雅语和俗语并分类加以介绍，强调既要重视俗语的学习，又要重视雅语的学习。其中的第四卷和第五卷还蕴含了丰富的中国历史、法律制度等文化知识。

5.《唐话便用》六卷六册，初版于 1726 年，再版于 1735 年，其特点在于侧重语言的交际性功能，从第四卷起设置了若干不同的会话场景，会话以一问一答为形式，分为 10 个话题，强调了语言运用的得体性原则。

冈岛冠山在教材编写过程中考虑到不同学习群体的水平和需求，五部教材各具特色，相互之间又有一定的互补性。[1] 关于这些教材的出版意义，六角恒广（1992）指出，以《唐话纂要》为代表的教材已经不是原有意义上的唐通事的家传教本，而是以当时的普通汉语学习者为编写对象，使用者并不限于唐通事及其子弟，被普通学习者所广泛接受。从这个意义上，可以说《唐话纂要》是日本历史上第一部汉语教材，具有划时代的意义。

三、汉语教学组织

这一时期还出现了专门的汉语教学组织，它的创办者即是江户时代最著名的思想家、文学家和古文辞家荻生徂徠（1666—1728）。荻生徂徠的一生不仅刻苦学习汉语，潜心研究古代汉籍，同时，他还是一位出色的汉语教育家。他招收学生，鼓励学生直接阅读中国古籍，并用古汉语写文

1 鲁宝元、吴丽君、朱勇、赵苗、刘继红、金满生、田秀芳等分别对五部汉语教材的内容和编写特点进行了分析。详见鲁宝元、吴丽君编：《日本汉语教育是研究——江户时代唐话五种》，北京：外语教学与研究出版社，2009 年。

章，解释六经。荻生徂徠分析了汉语和日语语言系统的差别，主张从汉语语音教育着手，逐渐增加词汇量，通过大量阅读汉文原文的实践，最后能够像中国人一样阅读汉文书籍（陆德阳，2002）。因此，他主张废除训读，提出要掌握汉籍原有的意义必须学习汉语。由此在日本汉学界掀起了革新的浪潮。

正德元年（1711），荻生徂徠与其弟叔达、井伯明三人成立了学习汉语的译社，宗旨是探讨如何将汉语翻译成日语，交流汉语的发音和语法等。他邀请当时汉语水平最高的学者和翻译家冈岛冠山到译社担任汉语教师。有关冈岛冠山在译社的活动，六角恒广（1992）研究指出："冠山有时也讲经史。但其授课方法主要是结合现实的例证进行讲解。与一般的儒家多以仁义道德、治乱兴废加以解说截然不同。"由此可以看出，冈岛冠山的汉语教学内容不仅涉及到儒家经典学说，也讲授日常生活中使用的汉语（刘继红，2010）。选取这样的教学内容和教学方法在一定程度上促进了日本汉学研究者汉语言交际能力的提升，使汉语学习更符合第二语言学习特点和规律。

为了使译社的教学活动更加规范，荻生徂徠制订了《译社公约》，说明译社成立的意义、译社教师、开会日期、服装、饮食、会员的增减、唐话的学习内容等。六角恒广在《论唐话教本》一文中较为详细地介绍了

从学习汉语的角度来说，雅语和俗语不可偏废，唯其如此，方可达到"何书不可读"的境界。因此，既要重视俗语的学习，也要重视雅语的学习，这样才能与不同的交际对象进行得体的语言交际。

《译社公约》。公约强调："凡会中所谈，其要点是如何将中华语言翻译成日本语言，并不允许以俗乱雅。"这句话既说明了译社的学习宗旨，也明确了译社的学习内容与唐通事及其子弟所学内容的区别。

那么，何为"雅"，何为"俗"？为什么荻生徂徠特别强调"不允许以俗乱雅"这一观点呢？原来，在当时研读汉学典籍的学者们看来，唐通事所学的汉语因为不够"雅"，是不能登大雅之堂的。安藤彦太郎（1991）指出："当时的唐通事在与清国进行通商事务上虽拥有权力，但地位很低。他们所掌握的明清时代的平民的教养虽称之为'崎阳之学'，但并不被看作正式的学问。唐通事冈岛冠山也自嘲地说，崎阳之学不过是稗官之学（小官吏的学问）"。由此可见，当时研究儒学的人对崎阳之学（即唐话）是比较歧视的，冈岛冠山也因通事一职的地位不高而辞去。

而作为在译社担任汉语教师的冈岛冠山对雅语和俗语却有自己的独特认识。在他编写的教材《唐音雅俗语类》一书中，收录了释皓大潮为教材写的序言。序言明确阐述了雅语和俗语既对立又统一的辩证关系，并强调学习它们的重要性：

"夫语言之道二，曰雅与俗也。不知雅俗所为相紊，文章不朽之大业，何在乎不朽？其实二者相须。非知俗，则雅不能就；非知雅，则俗不能去，二者之于学也，均为之用矣。……雅因俗而成，俗待雅而化，二者未尝偏倚，然亦各有所主邪？曰俗平易而近于人情，雅清高而远于人情，以近而取远，能使人不相紊，苟得之而熟之，何书不可读？……俗语泥土也，雅语净也。学者不可不知焉……"

序言指出，语言从总体上可以分为雅、俗两类，雅为"古雅、高尚"之义，俗为"通俗、平易"之义，二者相互依存。从学习汉语的角度来说，雅语和俗语不可偏废，唯其如此，方可达到"何书不可读"的境界。因此，既要重视俗语的学习，也要重视雅语的学习，这样才能与不同的交际对象进行得体的语言交际。我们认为，这也体现了冈岛冠山对汉语学习和教学的认识和理解。从当代汉语作为第二语言教学研究角度看，冈岛冠山对雅语和俗语的认识和态度是有一定科学性的。

享保9年（1724）译社解散。从

建立到解散，译社延续了 13 年之久。但是由于目前掌握的资料有限，我们对译社的活动了解有限，仍有许多待解之谜，比如当时冈岛冠山在译社是如何使用其编写的教材的？他如何讲授汉语发音？他对雅语和俗语的认识在其教学中是如何体现的？学习者之间的交流如何进行？这些问题有待我们在掌握更多文献资料基础上进行研究。

四、汉语教学理念

由于不同类型汉语学习群体的出现，江户时代前期出现了将汉语作为外语教学意识的萌芽。关注学习内容的实用性和针对性反映了当时的教学理念，这一理念也体现在《唐话纂要》等系列汉语教材中。具体说明如下：

第一，在汉语语音教学方面，本着实用性原则，将所学语音定位为南京官话。有研究表明，当时长崎唐通事的汉语主要有南京话、福州话、漳州话三种。出于交际的需要，大部分唐通事所学和所说的都是南京话。关于学习南京官话的意义，有如下描述："打起唐话来，凭你对什么人讲，也通得了，苏州、宁波、杭州、扬州、绍兴、云南、浙江、湖州这等的外江人，是不消说，对那福建人、漳州人，讲也是相通的了，他们上晓得外江说话，况且我教导你的是官话了，官话是通天下，中华十三省，都通的"（六角恒广，1993）。南京话在生活中的重要性决定了学习者的选择，这一认识在当时出版的教材中也得以体现，比如在冈岛冠山编写的系列汉语教材各卷正文前都标明"每字注官音并点四声"，这里所谓的"官音"是指南京官话。

由于不同类型汉语学习群体的出现，江户时代前期出现了将汉语作为外语教学意识的萌芽。关注学习内容的实用性和针对性反映了当时的教学理念，这一理念也体现在《唐话纂要》等系列汉语教材中。

第二，在教学内容选择方面，针对学习者的不同需求，对雅语和俗语进行了区分。有研究表明，在冈岛冠山编写的五部教材中，《唐音雅俗语类》是唯一一部区分雅语和俗语并将它们分类编排的教材。这部教材中既有上层社会交际使用的雅语，也有一般社会阶层使用的俗语。教材中正式语与非正式语、口语与书面语兼而有之，可以让学习者接触和体验到不同风格的语言。这体现出编写者对语言得体性的朦胧认识。这种意识能够在近三百年前日本学者编写的教材中体现出来，确实是相当可贵的（刘继红，2009、2010）。

第三，语言教学过程体现出循序渐进的科学认识。前文我们介绍了唐通事学习汉语的过程，从简单的"二字话"、"三字话"入手到"长短话"，再到文学作品的阅读等，体现出由易而难、由简而繁的教学理念。这一理念在《唐话纂要》等教材的编写中也有所体现。比如，《唐话纂要》的编排顺序是从常用词和短语开始，然后逐渐过渡到句子和短文。卷一至卷四分别是"二字话"、"三字话"、"四字话"、"五字话"、"六字话"，然后是"常言"、"长短话"；卷五是分类（亲族类、器用类等）的词汇和简化的《西厢记》等的"小曲"。总体而言，基本上体现出了由浅入深、循序渐进的教材编写原则（赵苗 2009；朱勇 2009）。

此外，注重交际的得体性、语言学习与文化学习并重的教学理念也体现在冈岛冠山系列汉语教材的编写之中，同时，也贯穿于各类学习群体汉语学习过程的始终。这些教学理念反映出 18 世纪日本人对汉语学习认识的转变，即他们逐步将汉语作为一门外语进行学习和研究。而江户时代前期的汉语教育正是在这一科学认识的基础上发展起来的。

20 世纪以来儒家文化在新加坡传播的政治解读[1]

郭小香 / 北京外国语大学马克思主义学院

摘要

20 世纪以来，儒家文化在新加坡的传播并不是一帆风顺，但总体上得到了较为广泛的传播，其标志性事件有：1899—1911 年的新马孔教复兴运动、南洋大学的建立、20 世纪 80 年代人民行动党政府主导的儒家文化复兴运动，这些事件背后都有着深刻的政治原因。20 世纪以来，儒家文化在新加坡的传播历程被打上了深刻的政治烙印，这是儒家文化在新加坡传播充满曲折的重要原因。从这一过程中可以看出，新加坡对于儒家文化的态度是既利用又限制，这既源于新加坡的政治考量，也源于儒家文化对于新加坡发展促进作用的有限性。

关键词

新加坡　儒家文化　传播　政治

1　本文为北京外国语大学世界亚洲研究信息中心科研资助项目“新加坡高校公民教育研究”的研究成果。

儒家文化在新加坡的传播时日已久，早在唐朝时就有中国移民来到新加坡，中国移民给新加坡带来了儒家文化。19 世纪 80 年代后，新加坡成为英国殖民政府的自由港，新加坡的华人劳工迅速增加，儒家文化的传播也日益迅速。20 世纪以后，越来越多的华人移民对儒家文化开始自觉主动的传播，但也经历了不少曲折，可谓有起有伏。究其原因十分复杂，笔者试从政治维度对此传播过程进行分析。当前学术界对儒家文化在新加坡的影响一般持肯定态度，甚至相当一部分研究者有夸大儒家文化对新加坡影响的倾向，笔者期望在从政治维度对儒家文化传播分析的基础上能对儒家文化对新加坡的影响做出中肯的评价。

一、20 世纪初新加坡儒家文化传播的高潮

1899—1911 年的新马孔教复兴运动。儒家文化在新加坡的传播最初只是一个无意识的自动自发的传承过程，这是因为早期来到新加坡的华人移民大都是没有受过教育的文盲劳工苦力。到后来，随着移民的增多和教育重要性的凸显，华人移民开始建立学校，19 世纪中叶以后，“义学”和私塾大量涌现。学校的出现，使得儒家文化的传播方式变成自觉有意识的主动传播，华人移民自觉传播儒家文化的热情日益高涨。1899 年在新加坡、马来亚更是爆发了一场声势浩大、影响深远的孔教复兴运动，史称新马孔教复兴运动，这也是新加坡儒家文化传播史上的第一次儒家文化复兴运动。19 世纪下半叶，新加坡华人社会出现了明显分化：在左秉隆等清朝驻新加坡领事的不懈努力下形成了认同和思慕中国的移民阶层；受英国殖民政府所推行的西方文化和教育政策影响形成了支持和倾向英国的海峡华人。海峡华人接受英文教育，排斥中国传统文化，对中国感情淡漠，不再视中国为自己的祖国，但和英国殖民政府关系密切，效忠英国并受到英国政府的重视。林文庆等有识之士为了使在西化路上愈行愈远的海峡华人重返祖国精神家园，发起了孔教复兴运动。

这次孔教复兴运动可谓内容丰富、形式多样，主要有倡立孔庙和兴建学堂、设立文社学会、创办报纸、改编并出版儒学读本《千字文》、纪念孔子诞辰等。这次运动不仅有新加坡华人林文庆、邱菽园等有识之士的大力参与，而且得到了清朝驻新加坡总领事馆的直接支持，事实上后者还是此次运动的重要领导者。在当时，英国殖民地政府并未设专门主管华人事务的机构，只是基于解决新加坡各种族之

间矛盾纠纷的目的，实行了“分而治之”的策略，这导致英国殖民地政府对新加坡华人的管理非常松散，再加上英国殖民地政府对华人权益的漠视并未被华人认同为其官方领导机构。而清朝驻新加坡领事馆的历任领事尤其是左秉隆和黄遵宪积极兴办华校、发扬儒家文化，极大地激发了新加坡华人的民族主义情感，并得到新加坡华人的拥戴和认可，从而被其看作心中的官方领导机构，这对清朝驻新加坡总领事馆领导此次孔教复兴运动奠定了良好基础。1901 年，清朝驻新加坡总领事罗叔羹在建立孔庙的预备会议上大力呼吁与会者支持孔庙建立，并公布了官方通告；1902 年，在代总领事吴寿珍的积极支持下，掀起了孔教复兴运动的第一次高潮，成立了“创建孔庙学堂董事会”，并在短期内筹募到 20 多万元的创建资金。1900 年，康有为、孙中山相继来到新加坡，促使这股儒学热潮进一步发展。康有为在新加坡尤其是华人中积极传播尊孔保皇思想，在他的影响下，新加坡成立了“中华孔教会”，一时祭祀孔子的活动纷纷开展。孙中山则在新加坡建立了《同盟会》，振兴华报，常设华校，高扬儒家文化大旗。康有为和孙中山的加入，使这场复兴运动的政治色彩更加浓厚。第一次儒家文化复兴运动从 1899 年开始持续到 1911 年结束，在此期间虽然

到 20 世纪中叶，新加坡政府基于内政外交的特殊形势及发展经济的需要对儒家文化也持打压态度，但 1955 年南洋大学（以下简称南大）的建立又掀起了儒家文化在新加坡传播继孔教复兴运动后的又一个高潮，可谓是新加坡儒家文化传播低潮中的一次盛事。

由于各种原因也曾跌入低潮，但总体上极大地推动了儒家文化在新加坡的传播和发展。

二、20 世纪中叶新加坡儒家文化传播低潮中的盛事：南洋大学的建立

由于五四运动和抗日战争爆发的影响（前者直接提出了“打到孔家店”的口号，后者则激起民族主义的高涨而削弱了对儒学复兴的关注），1899—1911 年的孔教复兴运动之后，儒家文化在新加坡的传播陷入长期缓慢状态。到 20 世纪中叶，新加坡政府基于内政外交的特殊形势及发展经济的需要对儒家文化也持打压态度，但 1955 年南洋大学（以下简称南大）的建立又掀起了儒家文化在新加坡传播继孔教复兴运动后的又一个高潮，可谓是新加坡儒家文化传播低潮中的一次盛事。在南大建立以前，新加坡已建立了完备的华文中小学教育体系，但却没有一所华文大学。抗美援朝战争的爆发使美国为首的西方国家对中国采取封锁政策，中国与东南亚处于隔离状态，新加坡的华校学生不能再像以前一样回中国接受高等教育。由于以前去中国留学的新加坡学生往往回国后担任中学教师，这就斩断了新加坡中等教育的重要师资来源，进而对新加坡中等教育的师资构成了重大威胁。与此同时，英国殖民政府扶植并建立了系统的英文学校，对华文学校不管不问，故“新马华文教育至此已面临存亡断续的危机”，[1] 这使华文大学的建立成为迫在眉睫的事情。在此情况下，新加坡华人开始积极筹办南洋大学，虽然他们热情高涨，但其建立过程却极为艰辛曲折。英国殖民地政府一开始就表示反对，认定“南洋大学是华人沙文主义的典型表现”，[2] 不愿意承认南大学位；其还以新加坡是殖民地只能建立一所大学，而之前已建立了马来亚大学为借口，不批准南大的申请，南洋大学只得以“南洋大学有限公司”向政府申请注册。南大的建立基金全部来自于民间筹款，上至富商下至舞女、三轮车夫均慷慨解囊，但却没有得到英国殖民政府的任何帮助。南大

1　黄金英：《陈六使与南洋大学》，载《陈六使百年诞纪念文集》，新加坡：南大事业有限公司，香港南洋大学校友会联合出版，1997 年。
2　傅文义：《陈六使与南洋大学》，载《南洋大学史论集》，马来西亚：马来亚南洋大学校友会，2004 年。

的创立还遭到了马来族群的反对，如马来亚大学副校长薛尼肯以马来亚大学即将开设中文系为由反对南大的建立。不仅如此，南大还遭到了讲英语的华人社群的反对。讲英语的华人社群在价值观、生活方式方面已经完全西化，对汉语和中国的感情非常冷淡，他们坚决反对南大的建立。在新加坡华人（主要是讲华语的华人）的多方呼吁和积极努力下，1955 年南洋大学终于得以建立，这对于儒家文化在新加坡的传播具有里程碑式的意义。南洋大学以华语为教学媒介，将儒家文化作为重要的教育内容，它“是新马华文教育的最高学府。因此南大的创立，使新加坡华文教育建立了完整的体系。在东南亚各国中，只有新加坡才能够提供由小学、中学而至大学的完整的华文教育，使万千青年有享受中华文化洗礼的机会，进而从事贯通东西的文化”。[1] 李光耀曾指出：“南大成了华族语言、文化和教育的象征”，[2] 可以说南洋大学为儒家文化在新加坡的传播起到了至关重要的作用。

但令人遗憾的是，这所凝聚了新加坡众多华人心血并被寄予厚望的大学只存在了短短的 25 年。1965 年，新加坡共和国建立，人民行动党成为执政党。语言问题一直是历届政府对南大发难的一个借口，人民行动党政府也不例外。1965 年随着《王赓武报告书》发表，南大被迫实行改制。改制之后，南大成为一所政府控制下的以英文为教学语言的大学，名存实亡。1980 年，南洋大学终于在《丹顿爵士报告书》建议之下，与新加坡大学合并，称为新加坡国立大学。至此，“南大名为合并，实为关闭，奏完广陵散，一所最能代表民族精神的华文大学、中国海外第一所华文大学，与晋朝名士稽康的古琴曲一样，成为人间绝响”。[3]

为抵制西方文化的腐蚀，人民行动党在 20 世纪 80 年代发动了儒家文化复兴运动，即第二次儒家文化复兴运动，这次复兴运动使儒家文化在新加坡的传播与发展进入一个新时期。

三、20 世纪 80 年代以后新加坡儒家文化发展的新高潮：“朝野通倡儒学”

随着新加坡出口导向型外向经济的发展，新加坡政府基于经济发展的需要对英语和西方文化越来越推崇，英语成为新加坡的通用语言，西方文化也得以在新加坡迅速传播。随之年轻人的西化倾向日益严重，西方价值观对新加坡产生了严重冲击，产生了种种问题，如道德滑坡、犯罪率居高不下、吸毒泛滥等。为抵制西方文化的腐蚀，人民行动党在 20 世纪 80 年代发动了儒家文化复兴运动，即第二次儒家文化复兴运动，这次复兴运动使儒家文化在新加坡的传播与发展进入一个新时期。此次运动的主要内容之一是在中学教育中设置了儒家伦理课程。儒家伦理课程从一开始就具有浓厚的政治色彩，它是在李光耀和吴庆瑞等新加坡领导人的支持下而设立的，如当时的新加坡副总理兼教育部部长吴庆瑞亲自去美国纽约邀请著名的华裔儒家学者杜维明、熊介等到新加坡进行考察研究，这使其影响力迅速超出宗教知识课程的范围并扩大到社会层面。新加坡政府把儒家伦理教育的目标确立为培养具有高尚品格的新加坡公民。为了对儒家伦理课程提供学术支持，新加坡政府成立了新加坡东亚哲学研究所，该所积极开展学术活动，曾多次主办高规格的儒学会议。在新加坡政府的号召下，新加坡的大众传播机构和民间社团也做出了积极回应。如新加坡图书馆建立了关

1 苏萤辉：《中国文化在星马》，载《中马中星文化论集》，台湾：国防研究院，中华大典编印会，1968 年。
2 【新加坡】李光耀：《李光耀回忆录（1965—2000）》，载《联合早报》，2000 年。
3 傅文义：《陈六使与南洋大学》，载《南洋大学史论集》，马来西亚：马来亚南洋大学校友会，2004 年。

于专门介绍孔子思想的中英文书籍的书橱，《南洋商报》和《星洲日报》两大华文报刊发表了大量与运动相关的社论，“国际儒学研究会”、“亚洲研究会”、“中华总商会”等社会团体也纷纷成立，这些社团积极开展儒学活动，进一步扩大了儒学的影响。1985 年，中文版的《儒家伦理》正式出版并在全国中学得以普遍使用。1986 年 1 月，英文版的《儒家伦理》也正式在全国中学应用推广。这次以开设儒家伦理课程为主要内容的儒家文化复兴运动可谓轰轰烈烈，但随着儒家伦理课程的取消，此次运动也随之结束。宗教知识课程激起了教徒的传教热忱，因此宗教知识课程被迫结束，而 1990 年作为宗教知识课程组成部分的儒家伦理课程也随之结束。1991 年 1 月，新加坡政府正式发表了《共同价值观白皮书》，列举了五项共同价值观：国家至上，社会为先；家庭为根，社会为本；社会关怀，尊重个人；求同存异，避免冲突；种族和谐，宗教宽容。毋庸置疑，“五大共同价值观”是以儒家思想的整体主义价值观为核心，但这里的儒家思想已不是原本的儒家思想，而是根据新加坡的政治经济社会发展需要进行了现代性改造。显然，不管是人民行动党政府主导的儒家文化复兴运动还是共同价值观的提出，都是由政府社会设计的自上而下的政策和运动，这些目标不是只关乎市民文化或素质的，而是政治性的。

四、从政治维度来看 20 世纪以来儒家文化在新加坡的传播

纵观 20 世纪以来儒家文化在新加坡的传播史，新加坡政治态势的发展变化无疑是影响儒家文化在新加坡传

播的最重要的因素之一。在一个社会中占统治地位的文化是统治阶级的文化，儒家文化在新加坡的命运就取决于它是否符合统治阶级进行统治的需要。儒家文化在新加坡的传播历程有力地证实了这一点。第一次儒家文化复兴运动的兴起及结束就取决于英国殖民者和中国的政治力量的较量。儒家文化与西方文化的异质性及英国殖民者对新加坡种族采取的“分而治之”政策使其对儒家文化持敌视和打压态度。中国的政治力量则基于不同的目的对这场复兴运动持支持态度：清朝驻新加坡使馆是为了增强海峡华人对于祖国的感情与认同；以康有为为代表的维新派和以孙中山为代表的革命派则因为在国内的失败才高扬儒家文化的大旗，把新加坡当作其“避难所”和阵地。维新派对这次复兴运动的影响尤深，在某种意义上可以将这次复兴运动视为回应康有为的维新运动而政治化了的孔教运动。

新加坡政府对于南洋大学的态度亦是有着诸多的政治考量。新加坡是一个文化、宗教、种族多元的移民社会，文化多元和种族分层是政治骚动的根源，为维护国家和社会的稳定，新加坡政府采取了文化整合的策略。文化整合策略主张各种文化平等发展，“人民行动党的政纲明确规定，不采用同化策略即不形成以华人为主的普遍认同，而是采取‘求同存异'的策略，使不同的种族团体在政治上互相调整，保持自己的种族和宗教认同，同时忠于国家和社会的广泛利益”。[1] 另外，新加坡的地缘政治也是其采取文化整合策略的重要原因。新加坡周边国家都普遍存在着种族紧张和暴力骚乱的状况，这些国家的国民以马来人和伊斯兰教教徒为主，尤其以马来人居多，新加坡如果以儒家文化对非华人采取同化政策，将难以在“马来海洋中”生存下去，而在国内也必将会招致其他种族尤其是马来人的抗议。因此，李光耀政府反对华族认同，严防出现

1 陈祖洲：《从多元文化到综合文化——兼论儒家文化与新加坡经济现代化的关系》，载《南京大学学报》2004 年第 6 期。

“华人沙文主义”。李光耀曾指出：“新加坡华人一词含有沙文主义的因素。新加坡还有许多组织使用新加坡华人或华侨的名词。用这种名称登记的组织意在保护华人的利益，阻止其他种族加入。这些名词对民族团结是有害的。”[1] 他还特别强调：“有一个严重的错误我们是不能犯的，那就是我不能为了一时愚蠢，单独强调华族的最高利益，让人借以指责我们，在东南亚或亚非国家里，把我们新加坡完全孤立起来。切不可忘记，我们还是一个新生国家，世界上许多国家正在密切注意着我们的言行动向。”[2] 新加坡政府压抑儒家文化的另一个目的，就是想消除社会主义意识形态对新加坡的影响，因为新加坡的华人认同将会加强新加坡华人与社会主义中国的联系。同时，淡化新加坡的华人认同，还将有利于新加坡脱离“第三中国”的政治标签，并增强新加坡民众对新加坡的国家认同。李光耀曾宣称：“我们处于马来西亚人民的中心；尽管我国人口的百分之八十是华人，但我们不能避开我们的环境。一个复兴的中国已经不仅是东南亚各族人民仰慕的对象，而且也是恐惧的对象。”[3]

新加坡独立以后，威权政治是影响儒家文化在新加坡传播的重要因素。独立之初，新加坡是一个多个种族、民族构成的移民国家，各个种族、民族相互排斥和隔阂，缺乏凝聚力和民族认同感，为了维护新生国家，人民行动党不得不选择实行威权政治。人民行动党在经济建设方面取得的出色成绩及提供的高水平福利，尤其是大量提供公共住宅，取得了新加坡民众对其威权政治的支持。但在 20 世纪 80 年代以后，情况发生了变化：一方面，随着新加坡经济的快速发展和民众收入的提高，民众对公共住宅的依赖度逐步降低；另一方面，随着经济的发展，新加坡民众的民主意识也不断增强，对李光耀政府的“家长式”统治方法极为排斥和质疑，民众要求参政的呼声越来越高。在这一时期，新加坡的威权政治受到严峻挑战，这使人民行动党积极寻求各种手段来解决这一问题。人民行动党在对社会各方力量进行强力控制的同时，也在积极寻求软控制的手段。儒家文化所推崇家长制和服从观念能够从意识形态上淡化政治多元化，对威权政治起到了极好的维护和巩固作用。李光耀等人复兴儒家文化，实际上是为了建立一种证明人民行动党威权政治合法性的意识形态。可以说人民行动党政府所引导的第二次儒家文化复兴运动以及提出共同价值观都不过是借儒家文化复兴之名来为人民行动党的威权政治提供合法性罢了。

人民行动党政府主导了儒家文化复兴运动，但也亲手结束了它，这看似前后矛盾的做法其实也是基于政治考量。

人民行动党政府主导了儒家文化复兴运动，但也亲手结束了它，这看似前后矛盾的做法其实也是基于政治考量。第一个考量便是儒家文化与中国性的关系问题，由于儒家文化源于中国，这便使新加坡很多人担心推行儒家思想教育会引起中国精神的过度宣扬，并由此担心新加坡会被其他国家视为第三中国。第二个考量是害怕儒家学说会对新加坡的民主制度产生消极影响。虽然新加坡实质上实行的是威权政治，但毕竟披着民主制度的外衣，而且新加坡的威权政治确实也蕴含不少西方民主制度的因素。而人民行动党的核心人物李光耀也没有完全否定西方民主制度的意思，只是认为过分强调民主，会产生许多社会流弊。因此，人民行动党不能不顾忌儒家学说对于民主的一些消极作用。另

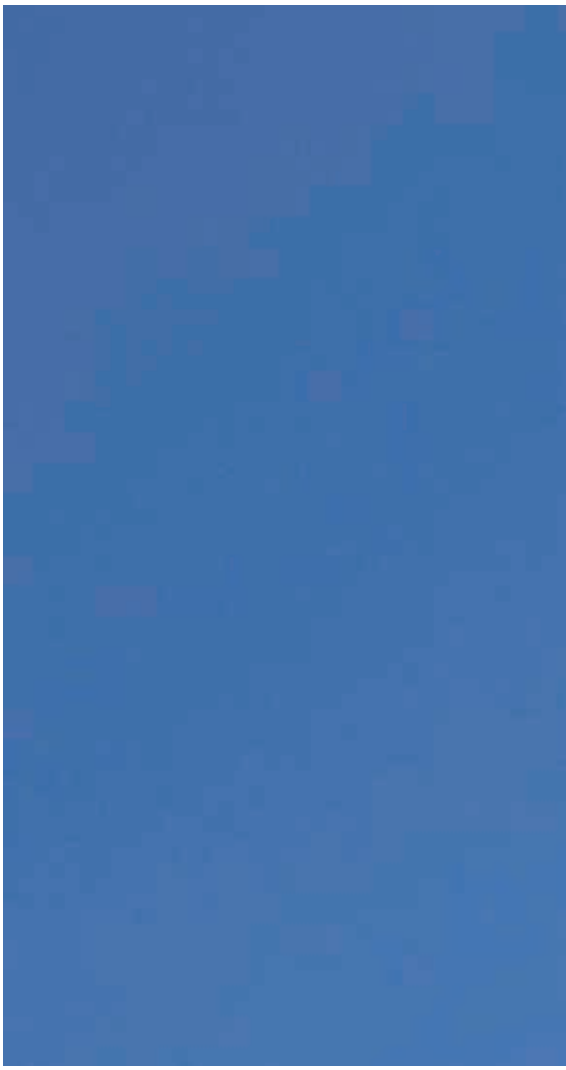
1 【英】亚历克斯·乔西：《李光耀》，上海：上海人民出版社，1976 年。
2 【新加坡】李光耀：《李光耀政论集·新加坡之路》，新加坡：教授书局，1967 年。
3 【英】亚历克斯·乔西：《李光耀》，上海：上海人民出版社，1976 年。

外一个原因则是，对于儒家伦理课程，社会上蕴藏着巨大的猜疑力量，这股猜疑力量主要来自新加坡的华人。参与筹备儒家伦理课程的华裔学者杜维明对此感受深刻，他在回忆 1982 年初访新加坡的经历时指出：“在那疲于奔命的十几天，我直觉的感受是身陷重围：儒学传统受到英文源流和中文源流两类华裔知识分子的夹击。前者酷似英美自由主义学人，批评儒学是东方专制主义权威主义的意识形态；后者雷同五四时代的知识精英，斥责儒家是封建遗毒乃至吃人的礼教。”[1] 另外一个重要原因是新加坡政府害怕推广儒家伦理会增强华族认同导致华人沙文主义。归根结底，新加坡实行的毕竟是资本主义制度，其威权政治亦含有西方民主政治的诸多因素，因此人民行动党政府决不可能允许儒家文化成为新加坡占统治地位的政治意识形态，实际上其对儒家文化的态度是既利用又限制。

五、儒家文化对新加坡影响之评价

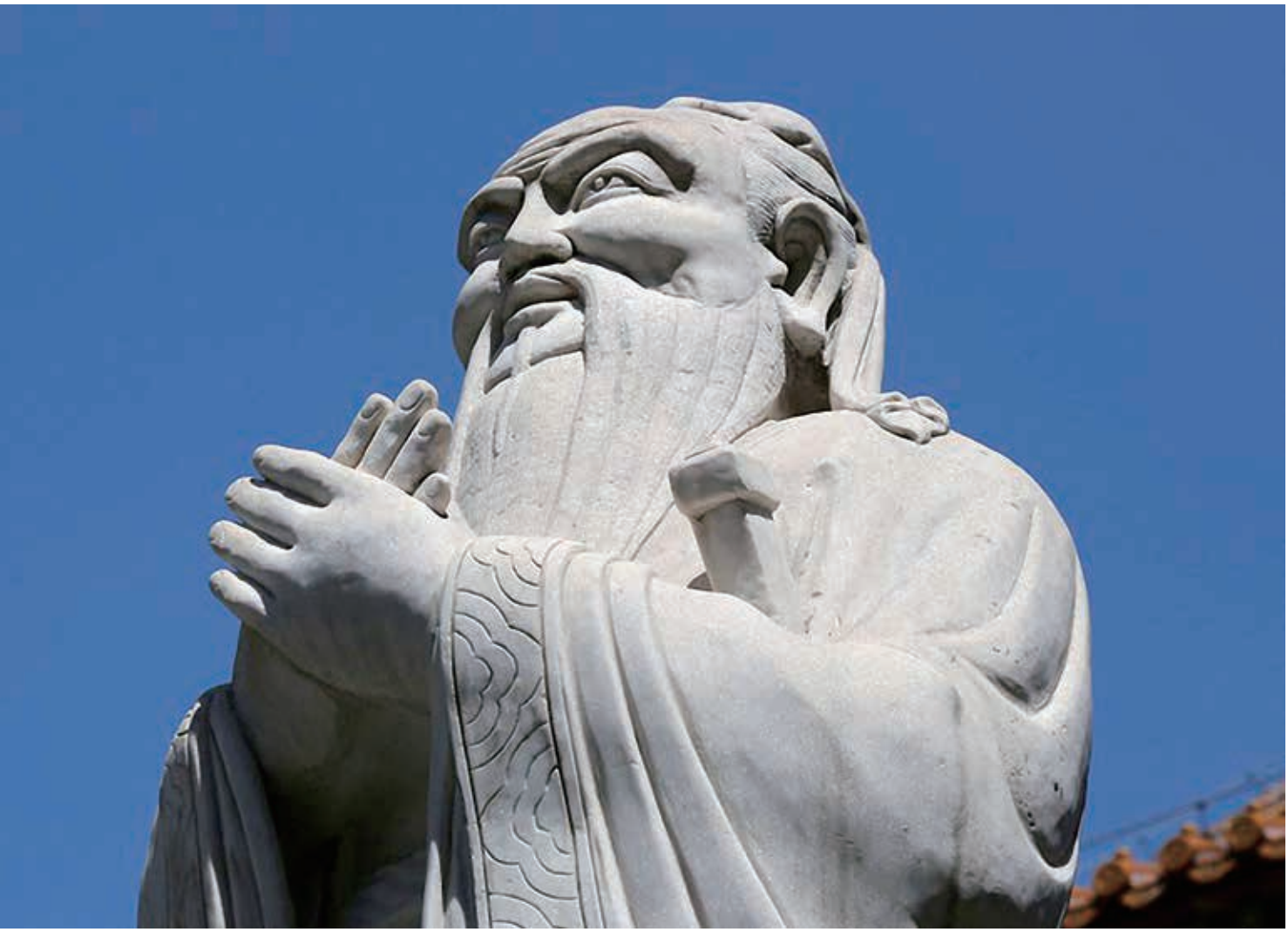
不可否认，儒家文化对新加坡产生了广泛深刻的影响，体现在新加坡经济、政治、文化、心理结构各个方面。最重要的是，新加坡利用儒家文化开辟了不同于西方的现代化模式，这是多元现代性的有力体现。多元现代性理论针对经典现代化理论把现代化等同于西方化的观点，提出西方现代化模式是西方特有的历史文化传统、经济政治实践的产物，并不具有普世的意义，各个国家应根据自己的文化传统、心理结构和习惯探索适合本国的现代化模式。多元现代性的代表人物艾森斯塔德认为：“理解现代世界事实上也是解释现代性的历史的最佳途径，就是把它看作一个现代性的文化纲领和文化样式以多样性的方式不断建构和重构的故事。”[2] 亨廷顿在《文明的冲突》中指出个人主义、民主、立宪制、自由市场等西方文化中的重要元素均来源于西方特定的历史传统，很难与亚洲文化及其他非西方文化产生共鸣，其他文化也不一定要学习西方文化，现代化并不等于西方化。他还极力肯定新加坡政府倡导与西方个人主义相反的儒教价值，认为这是保存新加坡自身文明特殊性的合理努力，甚至指出值得美国政府效法。毋庸置疑，就新加坡在现代化建设方面取得的巨大成功来说，儒家文化功不可没。但新加坡现代化的成功不是儒家文化单方面作用的结果，而

不可否认，儒家文化对新加坡产生了广泛深刻的影响，体现在新加坡经济、政治、文化、心理结构各个方面。最重要的是，新加坡利用儒家文化开辟了不同于西方的现代化模式，这是多元现代性的有力体现。



1 杜维明：《儒学发展的宏观透视——新加坡一九八八年儒学群英会纪实初版·序》，台湾：正中书局，1997 年。

2 方朝晖：《文明的毁灭与新生：儒学与中国现代性研究》，北京：中国人民大学出版社，2011 年。



在于新加坡将东方和西方的价值观进行了很好地融合。多元现代性不是强调民族的特殊性，而是强调不同文化的碰撞、交融与重构，“现代性”是各民族的底色，有了这一底色，传统文化具有的意义才能焕发生机。由于新加坡长期沦为英国的殖民地，因此以英国为代表的西方文化占据更重要的地位，西方文化中的政治制度、自由市场、个人主义、法治都对其产生了深刻影响，奠定了新加坡现代社会的基础。可以说，新加坡现代化的成功首先是西方直接输入资本主义生产方式的结果，新加坡实际上是把西方文化的竞争性与儒家文化所提倡的勤奋、忠诚、集体主义等伦理结合在一起，并在此基础上塑造了一种完全融合的竞争体制。另外，不同种族和民族的文化如马来文化和印度教文化对新加坡社会也产生了重要影响。

儒家文化既可以被理解为一种政治意识形态，也可以被看作是一种伦理和生活方式。就伦理层面的儒家文化而言，新加坡政府是持欢迎态度的。伦理层面的儒家文化在人际关系上主张伦理本位。伦理本位的人际关系是以人情为核心的，以义务而不是权利为

纽带，把个体视为依存者，强调人与人在心理上、情感上以及人生价值追求上的相互的依赖关系。梁漱溟形象地描写了这一形态："要在有与我情亲如一体的人，形骸上日夕相依，神魂间尤相依以为安慰。一啼一笑，彼此相和答；一痛一痒，彼此相念。——此即所谓'亲人'，人互喜以所亲者之喜，其喜弥扬；人互悲以所亲者之悲，悲而不伤。盖得心理共鸣，衷情发舒合于生命交融活泼之理。"[1] 与西方新教伦理所形成的竞争模式相比，这是一种和谐模式，在这种模式下，人们重视团体的力量，寻求一致的意见，没有个人权利观念，强调个人须以对他人尽责为美德，在相互依赖中得到社会和心理的安全感。儒家文化所倡导的伦理本位会激发人们参与到群体当中去，产生相互依赖的社会团体，使整个社会紧密地团结起来，从而能消除西方个人主义所导致的人与人之间相互孤立的原子化状态。另外，儒家伦理强调义务、忠恕、自律、修身、尊重权威、社会和谐等理念对国民道德品质的提高和国民精神生活的丰富起到了较大促进作用，并能够增强国民对国家、政府的忠诚，进而加强国家的凝聚力。但作为政治意识形态的儒家文化是新加坡一直要极力避免的，这是由其经济基础以及其西方传统决定的。每当儒家文化发展势头过猛，对新加坡政治意识形态产生危险的时候，新加坡当局就会采取打击政策。即使是人民行动党为了维护自己建立的威权政治的合法性，打击政治多元化，使儒家文化具有了意识形态的色彩，但仍然是在限制的基础上进行利用，未将其提升至统治地位。另外，儒家文化毕竟是产生于封建社会和小农经济，其价值观与现代社会也存在颇多冲突，比如重道德轻利益的价值观不利于现代社会发展生产力，重农轻商的价值观不利于市场经济的发展，家族本位与个性自由的冲突等等；这些非理性因素也限制了儒家文化在新加坡的影响力。

正是新加坡对儒家文化的成功改造才使其焕发强大的生命力，对新加坡社会的发展产生了深刻影响，这对我们今天利用传统文化进行现代化建设具有重要的借鉴意义。

任何一种思想文化都是时代的产物，其兴衰取决于它是否适应社会发展的需要。儒家文化在当代社会中的位置取决于其自身的价值，即它能否满足现代化及现代社会需要及能在多大程度上满足现代化及现代社会需要，以及人们能否客观地对其进行现代的审视和诠释，能否实现儒家文化的现代转化。新加坡的儒家文化已不是原初的儒家文化，而是结合现代性进行过滤与改造的现代化。如"忠"被阐释为忠于国家，具有国民意识；"礼义"被阐释为待人接物以礼相待、坦诚守信，养成良好的社会公德心等等。显然，提倡"忠孝仁爱礼义廉耻"等八德是为了巩固新加坡民族国家的利益。正是新加坡对儒家文化的成功改造才使其焕发强大的生命力，对新加坡社会的发展产生了深刻影响，这对我们今天利用传统文化进行现代化建设具有重要的借鉴意义。一种文化之所以被称为先进文化，是因为其具有较强的自我更新能力和极大的开放性，以儒家文化为主的中国传统文化要想重焕生机，就必须进行自我修正，祛除其中的非理性因素，与现代文明形成良好的融合与对接，这样才能与时俱进，为中国的现代化建设提供强大的动力与源泉。

1 《梁漱溟全集》(第 3 卷)，济南：山东人民出版社，1990 年。

试论东亚各国外语教育实践的时代变迁与内在嬗变[1]

祝和军 / 北京外国语大学马克思主义学院

摘要

东亚各国自近代以来的外语教育实践活动是在特定的历史条件下开展的，逻辑上蕴含着“外语”和“教育”二者之间的内在矛盾。这一矛盾随着时代的发展在个体性与社会性、功利性与人文性、世界性与民族性这三个维度上递进展开，展现出了外语教育实践基于时代变迁的内在嬗变，也历史地推动了外语教育实践向自身本质的回归。

关键词

外语教育　工具性　东亚

1　本文为北京外国语大学世界亚洲研究信息中心科研资助项目“国家安全视野下东亚各国的外语政策研究”的研究成果。

外语教育的本质是教育，而教育又以文化为最高归旨。外语教育将教育的目的蕴含在语言工具性学习的表象之下，逻辑上就存在着外语学习对教育本质产生负面影响的潜在危险。近代以来，东亚各国基于特殊的历史际遇开展了大规模的外语教育活动。从这些国家的外语教育历史来看，外语教育在推进过程中也表现出了对自身本质的异化，即语言的工具性被片面放大，教育本身的人文内涵和文化功能却在一定程度上被遮蔽。外语教育实践所蕴含的这种内在矛盾随着时代的发展在个体性与社会性、功利性与人文性、世界性与民族性这三个维度上递进展开，推动了东亚各国在具体的外语教育实践中向教育本质的历史性回归。

一、个体性与社会性：近代外语教育中的救亡情结

以哲学的视野审视，所谓教育，无非是让人成为人，成为一个社会中的人，其出发点和落脚点都应该是人的社会化过程。因为“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，实际上，它是一切社会关系的总和”。[1] 正是从这个意义上，马克思才说：“教育不仅仅是一种提高社会生产力的方法，而且是造就全面发展的人的唯一方法。”可见，对于教育，只有在个体和社会两个维度上理解才能不失偏颇，外语教育亦然。

但是东亚各国在近代以来的历史遭遇，使得外语教育从一开始的滥觞时期就是作为应对民族危机和反抗西方殖民统治的手段而出现的。自 19 世纪中期以来，西方列强凭借坚船利炮打开了东亚各国的国门，使得这些国家被迫放弃了闭关锁国的政策，走上了“被近代化”、“被世界化”的道路。在这一进程中，外语教育无疑充当了“悉夷”、“师夷”、“制夷”的先行军。如在日本历史上，较大规模的外语教育始于“菲顿号事件”。1808 年，英国军舰“菲顿号”挂荷兰国旗入侵日本长崎港，并且在日本方面毫无戒备的情况下，扣留了前来例行查验和交涉任务的两名荷兰商馆馆员。自此以后，英国军舰多次进入长崎。从这个事件中感到了威胁和危机的德川幕府出于国防的考虑，不得不在 1809 年下达了向荷兰人学习英语的命令。朝鲜在 18 世纪以来，接连遭受英、美、法等国的武力入侵，被迫与近 10 个国家签订了不平等条约。在被迫全面开放的处境下，韩国开始了以救亡图存、谋求变革为宗旨的“开化运动”。在这场运动中，外语教育自然成为学习西学之阶梯。就中国而言，近代以来在国家层面倡导外语教育的意图就更明显了。两次鸦片战争的失败断送了中国自诩的“天朝上国”的优越感。面对“夷人之变，为一旷古所未有”之千年巨变，中国不得不正视“与西洋

1　马克思，恩格斯：《马克思恩格斯选集》，北京：人民出版社，1995 年，第 56 页。

交涉已成终古不易之局”的事实。[1]在这一背景下，外语自然而然地成为学习西方、了解西方的首要条件，而创办外国语学堂则成了后来创办洋务学堂乃至整个洋务运动的肇始。正是基于这一点，有人指出：中国的近代化实发端于外语教育。

从严格意义上讲，近代东亚各国的外语教育实践是在“救亡情结”压倒“启蒙情结”[2]的特殊历史背景下发生的，因此只能称之为外语学习或外语培训，而不能称之为外语教育。因为在这里，外语教育并没有学习借鉴异域民族文化的价值追求，有的仅是抵御外强干涉、维护国家安全的现实需要。由于这些国家都是站在为国家储备翻译人才、以备对外交往并借鉴学习的角度来认识外语教育的重要性的，其关注点自然在于“通事”或“通词”而不是受教育者自身，更不可能通过追求文化交流和文明互鉴实现“教育以通达”、“读书以明理”的教育理想。即使像中国外语教育的先行者冯桂芬这样的人物，也认为“通事”之学是不得已之事，言之齿冷，根本不能与“读书明理之学”相提并论，外语学习者也不配与“读书明理之人”为伍。[3]何况，外语教育在当时有着迫切解决当下问题的现实需要，因此不得不致力于“工具的人才”的培养，在实际操作上追求“短、平、快”的效果。正如张之洞在谈及翻译人才培养时所说的：“‘知外不知中，谓之失心，知中不知外，谓之聋瞽。’夫不通西语，不识西文，不译西书，人胜我而不信，人谋我而不闻，人规我而不纳，人吞我而不知，人残我而不见，非聋瞽而何哉？”[4]因此，“学堂固宜速设矣”。[5]当觉察到从日本转译西书更便于西学传播时，遂认为“各种西学书之要者，日本皆已译之，我取径东洋，力省效速，则东文之用多”。当认识到语言学习效果最快的途径是出国留洋时，立即主张派遣学生出国学习的策略：“出洋一年，胜于读西书四、五年……入外国学堂一年，胜于中国学堂三年”。[6]日本文明在世界上虽然被称作“收报机型文明”，最善于吸收异域民族的文化，其外语教育也多表达了吸收西学文化元素变革自身社会的愿望，但外语教育中“如何培养人”、“培养什么人”这一核心问题仍然被有意无意地回避了。

从严格意义上讲，近代东亚各国的外语教育实践是在“救亡情结”压倒“启蒙情结”的特殊历史背景下发生的，因此只能称之为外语学习或外语培训，而不能称之为外语教育。

二、工具性与人文性：现代外语教育中的功利色彩

马克思曾说语言是思想的直接现实，海德格尔也认为语言是存在的家园。语言背后凝固的其实是一个精神世界和文化世界。由此看来，外语不仅是交际的工具，更是文化的载体，体现着对世界的特定把握方式。因此，外语教育在本质上首先是人文素质教育，其次才是语言技能的习得。当然，语言技能的习得是前提，没有外语学习就谈不上真正的外语教育，但是我们也不能将外语教育简单、片面地理解为外语学习。而只有秉持“文以载道”、“由词通道”的教育理念，实现语言交际功能向文化功能的转变，才是外语教育的目标和方向。

但是近现代以来，外语教育中的这种人文内涵却被语言的交际功能掩

1 郭嵩焘：《郭嵩焘诗文集》，长沙：岳麓书社，1984 年，第 196 页。
2 李泽：《中国现代思想史论》，上海：东方出版社，1987 年，第 37 页。
3 冯桂芬，马建忠：《采西学议——冯桂芬、马建忠集》，沈阳：辽宁人民出版社，1994 年，第 109 页。
4 张之洞：《劝学篇二·广译第五》，载《张文襄公全集》（四），北京：中国书店，1990 年，第 573 页。
5 张之洞，刘坤一：《筹议变通政治人才为先折》，载《中国近代教育史资料汇编（留学教育）》，上海：上海教育出版社，1991 年，第 12 页。
6 张之洞：《劝学篇·游学》，载《中国近代教育史资料汇编（洋务运动时期教育）》，上海：上海教育出版社，1992 年，第 862 页。

盖了。“二战”以后，促进经济发展开始成为世界的主旋律，而且各国之间经济联系和文化交流日益加深，经济一体化的趋向愈加明显。东亚各国百废待兴，迫切需要加强与西方国家的合作，学习其先进的科学技术和管理经验，以加速自身的现代化进程。在这一背景下，东亚各国都普遍重视外语教育，致力于培养适应新型经济发展的外语人才，借此构建与世界沟通的桥梁。于是，“外语热”在东亚各国可谓此起彼伏。在我国，中国共产党的十一届三中全会确立了以经济建设为中心、坚持改革开放的重大战略部署。在向世界全面开放的格局下，中国社会发展和经济建设对外语的需求急剧增加，有力地推进了外语教育的迅速发展。特别是在市场机制的引导下，外语教育逐步摆脱了政治因素的干扰，克服了过去仅仅在国家层面满足特殊领域有限性需要的倾向，受教育者外语学习的主体性开始凸显。由于外语人才在人力资源配置中占有明显的优势，受教育者又可以基于自身利益取向进行自由选择，外语教育在中国就自然而然地从星星之火发展为燎原之势了。在当下之中国，外语学习对于一个人的知识结构而言，已不再是可有可无的事情，而是直接与求学、就业、留学、晋级等息息相关的重要学习内容。于是，外语教育作为一种制度安排，渗透到从小学（甚至是幼儿园）到大学的全部学习阶段，各种外语培训机构也如雨后春笋般涌现，在一些地区，全民学外语的局面已不算夸张。

不难看出，现代东亚各国的外语教育虽然突出了学习者的主体地位，但由于和外向型的经济形态结合得过于紧密，最终仍然突出的是外语在沟通交际方面的工具性。

日本在战后面临着重建和恢复经济的重要任务，更迫切需要大力发展以英语为主的外语教育。一方面，战后满目疮痍、百废待兴的日本若要得到美国的援助和扶持，就必须将英语视为不可或缺的交流工具，培养大批精通英语、善于社交的翻译人才。另一方面，战后日本经济发展的态势迫切需要日本企业开拓国际市场，特别是要强化与美国的经济往来。这就意味着日本政府需要顺应各大经济垄断财团的呼吁，加大投入培养能够从事国际贸易工作的“实用”英语人才。因此，以迎合经济发展为导向的实用外语教育在现代风靡日本。

在韩国，随着外向型经济的不断推进及国际化程度的逐步提高，韩国政府也将以英语为主的外语人才视为重要资源，将外语教育的目标锁定在语言交际和沟通能力的培养上，以此获取经济的繁荣。特别是在韩国第六次国家教育课程改革中，外语教育目标由原来强调语法知识和语言准确性，转向重视语言流利性的交际能力，更加突出了外语实用性的色彩。

不难看出，现代东亚各国的外语教育虽然突出了学习者的主体地位，但由于和外向型的经济形态结合得过于紧密，最终仍然突出的是外语在沟通交际方面的工具性。可以说，外语教育越是注重语言交际的实用功能，其人文内涵就越会遭到遮蔽。但奇怪的是，随着世界政治经济格局的深刻变化对外语人才培养不断提出新的要

求，过于强调“实用”的外语学习反而变得越来越不实用了！当前，一个国家的战略利益已经不再局限于传统的经济利益，而越来越多地涉及区域性的文化利益。因此，提高对外文化的理解能力已成为东亚各国的迫切需要。这就意味着，新型的外语人才必须是能够致力于对象国文化研究、具有跨文化沟通能力的高端复合型人才。而单纯的外语学习是无法实现这一目标的。在中国，对外语工具性和技能性的强调，使得外语教育长期以来被打上了浓厚的实用性和应用性色彩，导致了在外语学科发展和外语人才培养方面的诸多问题。许国璋先生就曾对中国外语类学生的知识结构表示担忧：“语音好，语调也好，打招呼的那几句开场白很像个样子，可是谈完天气之后，再也没有话了，不能连贯地谈论正经的事，既没有知识，也没有看法。”在日本，关于外语教育近年来发生了一场所谓的“实用英语”和“教养英语”之间的大争论。“实用英语”派认为，外语教育应当符合日本的国家地位，目标是着力培养学生的交际能力。而“教养英语”派则反驳说，“实用英语”的路数是亡国之路。英语学习的目的是为了吸收国外先进的科学文化，通过与国外的人文交流，加强对不同文化的理解，从而提高学习者人文道德的观念和人的内在修养。以“实用英语”思想为指导的“平泉方案”最终也没有真正实行，充分表明，以工具化为表征的外语教育正在走向末路，外语教育随着时代的发展正在向其人文内涵的一面复归。

三、世界性与民族性：全球化时代外语教育中的本土情怀

外语教育因涉及文化的异域传播，在具体实践中就表现出了世界性与民族性的双重特点。毋庸置疑，外语教育是在人类交往扩大的条件下产生的，其意义在于交往双方维持一种“主体间性”，以实现平等的对话和对等的交流，促进世界文明的和谐发展和人类文化素养的提高。然而，近代以来的人类交往，特别是西方国家与亚洲各国的交往，先有坚船利炮的武力征服，后有西方资本的全球扩张，文化的交流和沟通根本无法处于对等地位。如此一来，文化沟通和交流的结果不过是马克思所说的“使东方从属于西方”。正因如此，伴随着全球化时代的到来，东亚各国在努力融入世界的同时，民族意识和本土情结也在不断地强化。这一点在外语教育中表现得最为明显。

实际上，东亚各国在近代开展外语教育初始，就对本土文化表现出了浓厚的忧患意识。中国近代开展的“洋

务运动”就是以“中体西用”为基本宗旨的。向西方学习，只是在器物层面学习西方的“富强之术”，但在文化上仍然应“以中国伦常名教为原本”。[1]否则，“抛荒中学功底”，只会造成“西学未兴，吾学先亡”的文化虚无。[2]同样，近代朝鲜以外语教育为肇始的“开化运动”的宗旨是“自强洋务”和“东道西器”，最终的目的是要实现本国的“开化”。“开化”一词源于中国儒家思想中的“开物成务”和“化民成俗”，兼有两义：一是开物，即以实用的目的学习西方的事务，以实现物质文明的近代化；二是开化，即坚守民族传统，用民族独立精神改革旧有的政治体制，以实现民族变法图强。近代日本在“求知识于世界”的过程中奉行的是“和魂洋才”的教育方针。“和魂洋才”即“东洋精神，西洋艺术”，以实现日本的民族精神与西方的科技能力相结合。[3]这表明，日本在充分认识到西方科学技术实用效力的同时，仍然强调本国文化的本位主义，注重本国文化（“和魂”）对西方进步科技（“洋才”）的统摄作用，并将这一方针贯穿于对外语人才的培养过程中。

不可否认，东亚各国在睁眼看世界的过程中所表现出的这种强烈的文化本位主义曾一度陷入了狭隘的民族主义，在一定程度上阻碍了中西方之间深层次的文化交流和互鉴，但是其保持民族文化主体性的姿态却有着弥足珍贵的历史意义。

现代以来，西方社会借助启蒙时代所塑造的进步观念，在全世界范围内宣扬一种社会发展方面的进化论逻辑。按照这一逻辑，世界文明就是一个从低级向高级不断发展的链条，西方处于链条的前部，而东方则处于链条的后部。在这样一个毫无弹性的链条面前，后来者唯一可做的，就是努力向前部靠拢，别无他途。正如华勒斯坦所说：“我发现，人们极其执著地相信进步是不可避免的，而这一信念具有巨大的影响力。我同时也意识到，这个信念使我们无法理解我们面前还

1　丁伟志：《〈校邠庐抗议〉与中国文化近代化》，载《历史研究》1993 年第 5 期，第 84 页。
2　吴汝纶：《答贺松坡》，载《吴汝纶全集》（卷四），合肥：黄山书社，2002 年，第 407 页。
3　沈骑：《当代东亚外语教育政策发展研究》，北京：北京大学出版社，2012 年，第 74 页，第 123 页。

是现实地存在着不同的历史选择。”[1] 于是，在这种观念的影响下，现代东亚各国在与西方接轨的过程中就存在着丧失主体性的危险。表现在外语教育实践中，就是对外语和外国文化的狂热和膜拜，而对民族语言和本土文化却是极度的漠视。在当下中国，母语文化的式微和散失已经成为一个不争的事实，毛泽东主席当年所批评的“言必称希腊”的现象正在回温和蔓延。而在日本，前面提及的外语教育政策方面“讲究教养”和“追求实用”的大争论，无疑也从一个侧面折射出日本国人的文化认同危机。

全球化时代的到来，无疑在客观上促进了世界文化的匀质发展。但也不能否认，全球化同时也正在为世界文化的多样性发展提供历史条件，因为文化“匀质化”的观点一旦沦为西方意识形态的修辞，势必会引起东方国家的文化危机意识。这种危机意识在很大程度上促进了当地民族情绪的高涨和民族意识的觉醒。这正是东亚各国在新的历史背景下立足民族文化立场重新反思本国外语教育政策的根本原因。比如，日本近年来提出了“培养能够使用英语的日本人”的外语教育行动计划。其中特别强调：“(该计划)要培养的不仅仅是能够使用英语进行国际交流的日本人，而且是精通本国语言历史文化，能够使用英语对其进行展示，能够使用英语进行信息发布能力的优秀的世界人。”[2] 中国的外语教育专家也一再呼吁：“外语教育应融入本土文化元素，积极探索在外语教育中融入民族精神的有效做法，以实现不同文化之间能够平等地交流。”[3] 韩国政府亦明确要求，外语教育在追求世界化的同时，必须奠定民族主体性、提高历史意识及保存传统文化，并通过国际语言向世界推介韩国文化和思想，并且教会韩国人尊重其他文化。可见，伴随着东亚各国经济上的崛起和国际地位的提升，其在外语教育方面的主体意识和民族意识也在不断增强。外语教育中所蕴含的世界性和民族性二者之间的内在张力，正在促进世界多样文化平等和谐地发展。而多样文化之间的交流和互鉴反过来又在为外语教育向自身本质的回归提供历史条件。

外语教育应融入本土文化元素，积极探索在外语教育中融入民族精神的有效做法，以实现不同文化之间能够平等地交流。

四、结语

马克思曾说：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。” 东亚各国近代以来的外语教育实践，正是在特殊的历史条件下展开的。这势必造成了其“实然”状态和“应然”状态之间存在着相当的距离。但辩证法告诉我们：事物在历史发展过程中虽然表现出了对自身本质的异化，但却也片面地丰富了事物本质。外语教育也是如此，其在各个阶段的展开方式虽然表现出了对自己本质的异化，但却也在特定方面丰富和深化了外语教育的内涵。随着历史的发展和时代的变迁，东亚各国的外语教育实践在历史地扬弃了个体性与社会化、工具性与人文性、世界性与民族性的对立之后，必然会诉诸向其内在本质的具体回归。东亚各国外语教育活动基于时代变迁的内在嬗变，可以说正是沿着这一逻辑线索开展的。

1 伊曼努尔·华勒斯坦：《历史资本主义》，北京：社会科学文献出版社，1999 年，第 2 页。
2 沈骑：《当代东亚外语教育政策发展研究》，北京：北京大学出版社，2012 年，第 113 页。
3 彭龙：《外语教育需要的战略思考》，光明日报，2015-03-31。

亚洲研究动态
Asia Research Network

主编　郭棣庆　赵宗锋
编辑　王惠英
设计　大达期刊设计公司
E-mail: icwar@bfsu.edu.cn
电话：86-10-88813845
传真：86-10-88816556
地址：北京市海淀区西三环北路 19 号
北京外国语大学西院综合教学楼 1041 室
世界亚洲研究信息中心，100089